ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

AÑO 6.—NUM. 22.—15 ABRIL 1927.—TOMO 6.—FASC. II

SUMARIO

Artículos: Páginas.

ELORRIAGA, A. M.ª DE
¿No cabe fe divina en ningún virtual incluso antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?..... 113

PÉREZ, Q.
Hacia nuestra predicación tradicional..... 134

MARCH, J. M.ª
Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa..... 151

QUERA, M.
Más acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden..... 157

Boletines:

PÉREZ GOYENA, A.
Boletín de Historias Eclesiásticas Españolas..... 171

BOVER, J. M.
Boletín de Sagrada Escritura..... 186

Notas y textos:

MARXUACH, F.
Doctrina Sancti Thomae..... 208

PÉREZ GOYENA, A.
Episodio curioso en un acto teológico celebrado en Salamanca..... 213

Bibliografía:

BOVER, J. M.
De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias (J. BITTREMIEUX)..... 218

SOLA, D.
Compendium Liturgiae sacrae in Missae celebratione et Officii recitatione (Jos. AERTNYS)..... 223

REDACCION Y ADMINISTRACION

(LAS DE RAZON Y FE)

Alberto Aguilera, 25. — : — *Plaza de Sto. Domingo, 14.*

APARTADO 8.001.—MADRID (8)

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL, ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

Con licencia de la Autoridad eclesiástica.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN AL AÑO:

España y Portugal... 7 ptas.
América y Filipinas.. 8 »
Extranjero..... 9 »

A los señores suscriptores de RAZON Y FE se les concede una bonificación de ptas. 1.

NÚMERO SUELTO, 2 PESETAS

RAZON Y FE

REVISTA QUINCENAL HISPANO AMERICANA, REDACTADA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Precio de suscripción: 20 pesetas en España y naciones adheridas al convenio postal, y 25 en las demás naciones

Número suelto: Pts. 1.

EDITORIAL "RAZON Y FE"

Plaza de Santo Domingo, 14.—Apartado 8001.—Madrid.

OBRAS DEL P. NARCISO NOGUER, S. J.

LAS CAJAS RURALES

EN ESPAÑA Y EN EL EXTRANJERO

Teoría.—Historia.—Guía práctica.
Legislación, estatutos, formulario.

Un tomo en 4.° mayor de 688 páginas.

En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 8.

CUESTIONES CANDENTES

SOBRE LA PROPIEDAD Y EL SOCIALISMO

Un tomo en 4.° de 568 páginas.

Excelente libro en que se estudian las cuestiones de la *«función social de la propiedad»*, la *obligación de la limosna*, los *derechos de los menesterosos en la necesidad extrema*, los *límites entre la justicia y la caridad*, etc., los *errores que sobre estos puntos se han propalado, y cuál es la verdadera doctrina.*

En rústica, ptas. 6; en tela, ptas. 7,50

Los Sindicatos profesionales de obreros

en las direcciones de la Santa Sede y en la práctica de los católicos, con un apéndice sobre los sindicatos socialistas de Alemania.

Un tomo de XXXV-843 páginas (20 × 13 ½ cms.),

Precio: En rústica, ptas. 9; en tela, ptas. 11.

¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?

Uno de los puntos más importantes de la teoría sobre la evolución dogmática del R. P. Marín Sola, y que por otra parte es recibido con desagrado por los teólogos modernos, es el que se toca en la cuestión propuesta en el epígrafe mismo del presente artículo.

Según dicha teoría, al virtual inclusivo le falta el segundo de los dos elementos necesarios para que venga a ser verdad formalmente revelada y apta para ser creída por nosotros con fe divina, es decir, le falta la explicación divina e infalible, que sólo de la Iglesia la puede recibir una vez pasado el tiempo apostólico (1). Cuenta ya con el primero y más íntimo y fundamental elemento, cual es el de estar realmente revelada en su esencia su verdad, y por eso es capaz de llegar a ser verdad formalmente revelada y es ya *definible* de fe divina. Pero mientras no venga la explicación divinamente autorizada de la Iglesia, que declare su sentido divino, implícito ya en su revelación real, atesorada en el dato revelado o en la verdad de fe católica ya definida, nunca será verdad formalmente revelada, es decir, verdad dicha y explicada por Dios; nunca será materia apta para nosotros, en orden a ser creída con fe divina, aun cuando veamos con certeza humana estar contenida en la revelación.

Y todo por faltarle el segundo elemento de la explicación divina, condición esencial al virtual inclusivo, en razón de que sólo con ella tendremos certeza absoluta y divinamente infalible de su sentido divino y revelado (2); sólo así nos constará infaliblemente de haber sido revelado en su sentido propio y peculiar de tal particular virtual inclusivo, o sea, de tal verdad incluída en el dato o principio revela-

(1) Cfr. *La evolución homogenea*, 58, 139, 140, 141, 174, 293, 304, 312 y 510.

(2) Véase el número 244, donde, sin embargo, se dice así: «No puede la conclusión tener certeza teológica si en absoluto puede fallar.»

do, con el cual se confunde en realidad, y que nosotros por discurso humano la podemos deducir de aquél.

Así, por ejemplo, en el dato revelado de la promesa del primado a San Pedro (Mt., 16, 18), en el que aparecen los Papas como fundamento indeficiente de la Iglesia, está formal e implícitamente expresada la infalibilidad pontificia, entendida en un sentido precisivo, sin determinarse si esta infalibilidad la tiene el Papa, de sí propio, o bien, derivada y dependiente del consentimiento de la Iglesia (a juicio del P. Marín Sola, de quien es el ejemplo) (1). Por eso podrá creerse con fe divina, por el que conozca y entienda con certeza este sentido formal divino del dato revelado, aun cuando no lo aprenda por una definición o enseñanza infalible de la Iglesia, sino estudiándolo por sí mismo en la fuente divina del Evangelio, a causa de que para esta verdad tiene al mismo Cristo por autor y explicador de tal enseñanza, bastando una exégesis del sentido literal de la frase divina para dar con certeza en su sentido formal y revelado. Pero si en la promesa del primado de los Papas queremos ver incluída (y aun si la descubrimos con certeza teológica estricta y verdadera) dicha infalibilidad en el sentido definido por el Vaticano, esto es, como habida por los Papas, *jure nativo*, *ex sese*, no derivada o dependiente del consentimiento de la Iglesia universal, *non autem ex consensu Ecclesiae*, entonces esta infalibilidad, así entendida, no podrá creerse con fe divina, antes de la declaración o definición infalible de la Iglesia, porque sólo en virtud de un raciocinio aparece incluída en el Evangelio y falta la explicación infalible de Dios y de la Iglesia, que nos descubra y exprese con absoluta infalibilidad tal sentido virtual del dato revelado. Según esto, los fieles, ni creían, ni podían creer con fe divina tal verdad antes de la definición infalible de la Iglesia, en el sentido en que fué definida. (Véase 149, pág. 144.)

Y ¿cuál es la raíz de todo este rigor? La certeza de la fe divina es absolutamente infalible, y en esto supera a la misma certeza teológica que, según esta teoría, nunca lo es (2). Exige, pues, la fe divina que se tenga previa certeza absoluta e infalible de la verdad que se va a creer con tal fe, y como esto no se puede alcanzar con sólo certeza humana, aun teológica, preciso es que venga del cielo, o por re-

(1) Cfr. 312.

(2) Véase 132, pág. 129 y 137, nota, pág. 137.

velación formal, o por divina asistencia de enseñanza infalible; a lo primero, no hay ya lugar después de los Apóstoles; sólo resta la declaración infalible de la Iglesia, por la que nos conste absolutamente del hecho de la revelación de dicha verdad en el sentido mismo en que lo defina la Iglesia, que es el sentido propio de un virtual inclusivo antes de su definición, pero que pasa a ser formal revelado y a ser verdad de fe divina después de dicha infalible explicación. Si la definición infalible que lo explique es definición dogmática o que lo define como dogma de fe revelado por Dios, entonces, de virtual revelado que era, llegará a ser dogma de fe católica a todos obligatoria; y si la definición es simplemente infalible y no dogmática, en tal caso vendrá a ser objeto de fe divina para los ilustrados en estas materias, pero para nadie será dogma de fe católica y universal (1).

Bien se trasluce la importancia de este punto en orden al desarrollo y vigor interno y trascendente de dicha teoría evolucionista del dogma católico.

Por una parte queda bien deslindado el campo de la ciencia teológica —la ciencia del virtual inclusivo— del campo de la fe divina, que es el campo del formal revelado y de la infalibilidad absoluta, émula de la divina; y por otra parte se da lugar a ese ascenso, creciente y homogéneo, desde la última y más remota conclusión teológica, mediante la definición infalible, hasta el grado de verdad de fe divina y católica, y de verdadero principio divino de ciencia teológica, comparable bajo varios aspectos con el mismo dato revelado. Constituye la conclusión teológica una misma realidad con la verdad de éste, de cuyo sentido nos consta, con la misma divina explicación e infalibilidad con que nos consta ya del sentido divino del virtual inclusivo o conclusión teológica, una vez definida por la Iglesia.

Pero este modo exclusivista de aportar tales ventajas al virtual inclusivo, sobre todo examinado en los fundamentos en que pretende apoyarse, desagrada, como decimos, a los teólogos modernos; es tenido por innecesario, inconsistente, ilógico, y de consecuencias ruinosas para el honor y existencia de la ciencia teológica y para la economía de la fe y de la salvación de las almas, y contraproducente para la misma autoridad doctrinal de la Iglesia y para su tan preciada y necesaria infalibilidad.

---

(1) Cfr. 293.

De ser esto así, a la vista está qué divinos intereses están en litigio en este debate y cuánto merece la más seria labor y reposado estudio la presente cuestión que con el favor divino, puesta la vista en lo alto y solicitados del amor de la verdad, tratamos de abordar y exponer.

Sin duda ninguna que no habría discrepancia alguna entre ambos bandos si la negación del Rdo. P. Marín Sola se limitara a ciertos virtuales inclusivos que, aunque procedan por necesidad metafísica de sus principios, no irradian bastante luz para hacer ver sin sombras de duda seria la imposibilidad absoluta del error opuesto; pero como extiende su negación a todo virtual inclusivo, por más próximo que sea a sus certísimos principios y por más fulgores que descubran su necesaria y absoluta verdad, demanda fundamentos tan radicales que, de ser verdaderos, llevarían consigo la ruina de la Teología y todos los otros lamentabilísimos desastres, arriba apuntados, a juicio de los teólogos modernos.

Adelantando, como ya lo hemos practicado en artículos anteriores, la solución propia a la discusión y desarrollo del tema o cuestión propuesta, diremos en síntesis al presente: 1.° Que la absoluta y universal negativa del R. P. Marín Sola y de los que le siguen carece de fundamento sólido, así interno como extrínseco de autoridad (nos referimos a Santo Tomás y a sus más afamados intérpretes). 2.° Que parece contraria a las enseñanzas y mente del Concilio Vaticano y a la autoridad e infalibilidad de la misma Iglesia. 3.° Que puesta tal doctrina y admitidos como buenos sus fundamentos, habría que suprimir toda la ciencia teológica; se haría imposible la fe divina de los teólogos y de los fieles en general en las verdades formalmente reveladas, aun claramente propuestas en la Revelación; no hubiera hecho el Señor posible y razonable el acceso a la fe cristiana y católica de los que están sentados en las sombras de la infidelidad o de la herejía, y, finalmente, no ofrecería la Iglesia católica en sí misma un insigne y suficiente motivo de evidente credibilidad en favor de la fe cristiana. 4.° Que de ser lógico, habría que exigir, no cualesquiera definición infalible, sino la dogmática, después de la cual fueran herejes los contumaces y no contentarse, como se contenta el reverendo P. Marín Sola, con definición no dogmática; habría que poner en oposición a Santo Tomás con el Vaticano; no se podría componer el Santo Tomás de la cuestión 1.ª, art. 1.°, con el Santo Tomás de la

cuestión 5.ª, art. 3.º de la 2.ª 2.ae de su *Suma Teológica*, lo que en nuestra doctrina halla fácil y sólida compostura y explicación, para honor del mismo Santo Doctor, como procuraremos hacerlo ver en el desarrollo de nuestro escrito.

Podrá, a primera vista, parecer a algunos nuestro criterio rígido y exagerado en demasía, y podrá tachársenos de mostrar un carácter impresionable y alarmante con facilidad; pues al fin y al cabo no se trata sino de conclusiones teológicas, del virtual revelado inclusivo, del ejercicio de la fe divina en acto privado y antes de que la Iglesia haya dado su fallo infalible.

Cierto que si miráramos la cuestión propuesta nada más que en sí misma y no en los fundamentos de que pende su solución y a que se acude de una y otra parte; si no sacáramos las consecuencias que de una u otra solución y defensa se desprenden; si no fuera la lógica tan dura e inexorable; si los hombres, por fortuna, no dejáramos de ser lógicos, a las veces, en no dar por buenas las aserciones o prácticas que de nuestra doctrina o conducta forzosamente en buen discurso parecen seguirse, cierto que no habría por qué acumular tanto desastre, arriba señalado, *arguendi* causa, para mostrar, según se nos alcanza, no ser bueno y acertado el partido de los que opinan en la presente cuestión de otro modo que nosotros. Baste por ahora lo dicho, para satisfacción del reparo hecho por nosotros mismos, pues esperamos que el mismo cuidadoso desarrollo de las pruebas que adelante aparecerán, confirmará lo mismo y nos sacará airosos, con el favor del cielo, del actual compromiso.

INCONSISTENCIA DEL FUNDAMENTO INTERNO Y EXTERNO DE LA SENTENCIA CONTRARIA

Entramos ya en el capítulo de las pruebas, y comenzamos por deshacer el fundamento de los contrarios, para arrebatar a los teólogos la capacidad de creer con fe divina uno siquiera de sus más fáciles y evidentes virtuales inclusivos y una de sus mejor probadas conclusiones teológicas.

Dirigiendo una mirada general a las pruebas que este capítulo ha de abarcar, y queriendo señalar las bases principales en que estriba sólidamente toda nuestra doctrina y argumentación, y de otra parte

los puntos primordiales en que flaquea la sentencia y pruebas de nuestro adversario, podemos anticipar que la distinción entre la certeza propia del acto de fe y la certeza suficiente para el juicio previo al acto de fe divina; la distinción entre infalibilidad en todo un orden de conocimientos y la certeza absoluta e infalible de esta o la otra verdad científica en particular; la distinción importantísima, social y moralmente hablando, entre fe divina y fe católica, y las enseñanzas sacadas del estudio de las constituciones conciliares del Vaticano han de ser la guía y apoyo perenne de nuestros pasos; así como la confusión, olvido o descuido de eso mismo parece ser el origen del modo de sentir, razonar y hablar, a nuestro juicio, desacertados, del contrario con quien ahora contendemos.

Decíamos arriba que la sentencia contraria carecía de sólido fundamento, así interno como externo de tomística autoridad. Veámoslo por partes:

A) Carece de fundamento interno.

¿Cuál es el que se aduce y de cuánto peso? Examinémoslo. Hecha la distinción entre la fe divina, en sí misma considerada y cual se dió en los Angeles, Patriarcas, Profetas y Apóstoles, que recibieron de Dios inmediata revelación, y la fe divina en nosotros, que sólo mediatamente aquélla recibimos, se establece como motivo formal de la fe divina *en sí* la autoridad de la Verdad primera (o mejor dicho, con el Vaticano, la autoridad de Dios revelador o que habla, quien no puede engañarse ni engañarnos); pero para la fe divina en nosotros se pone como motivo formal la autoridad de Dios, que revela, y la autoridad *divina* de la Iglesia, que *infaliblemente* determina o *explica* lo revelado por Dios, por lo menos en los casos en que Dios mismo o los Apóstoles en nombre y con autoridad de Dios no lo hayan *explicado* previamente, como sucede con todo mero virtual inclusivo.

Mas ¿por qué título a los cristianos y aun a los mismos teólogos no les bastará la certeza verdadera y aun científica, que cabe con sola humana diligencia, acerca de la revelación real y sentido divino de *muchos* virtuales inclusivos, y se les exige la certeza que provenga del fallo infalible de la Iglesia *antes* de creer nada de esto con fe divina? El título y la razón es, según ellos, que la certeza de la fe divina, a diferencia de la teológica, y de otra certeza humana, es conforme con necesidad absoluta con la realidad y absolutamente infali-

ble; debe, pues, constar infaliblemente de la revelación y sentido divino de una verdad, antes de que pueda ser creída con firmeza de fe divina; de aquí que haya que contar con la divina infalibilidad comunicada a la Iglesia, único recurso que nos queda después de la época apostólica (174-304 y 510 al fin).

En este argumento, fuera de poner para la fe divina *en nosotros* otro motivo formal del que asigna el Concilio Vaticano (de lo cual hablaremos en otra sección), se incurre en dos graves confusiones y lamentables equivocaciones.

Primeramente se confunde la certeza absoluta y sobrenatural del acto formal de fe divina con la certeza humana, estricta, no de *la verdad*, sino de *la evidente credibilidad* del dogma, propia del juicio prudencial, que antecede al acto formal de fe, con que juzgamos que una doctrina puede prudentemente por nosotros ser creída, y aun debe serlo con fe divina; para lo cual basta certeza que excluya toda duda prudente, y, por tanto, basta certeza moral y absolutamente falible acerca del hecho de la divina revelación de aquella doctrina y de la divina autoridad de nuestro Criador y Señor que, al revelarla, nos obliga a creerla, en provecho nuestro.

Sólo así se explica que no se den por contentos, ni siquiera con la certeza estricta y científica de muchas conclusiones teológicas, cuando no nos hace falta tal certeza científica, ni aun para abrazar prudentemente la fe divina en Jesucristo y su religión. Y no nos hace falta a nosotros, que no oímos a Jesucristo ni a sus Apóstoles, oráculos divinos; a nosotros, que no podemos saber científicamente nada de la inspiración y número de los libros sagrados ni de la inspiración de la tradición divina, que sólo podemos tener certeza histórica humana de la vida y doctrina de Jesucristo en alguna parte, y de la fundación de la Iglesia y de su autoridad humana y prerrogativas en todo el mundo, mediante el valor histórico humano de los Evangelios y Hechos apostólicos y de la Historia eclesiástica, antes de fiarnos del magisterio infalible de la Iglesia, confianza que supone la fe divina ya abrazada y reconocida ya la autoridad infalible eclesiástica.

En segundo lugar, y aun pensamos que debería haberse puesto ello en primer término, se incurre en la desastrosa confusión del concepto de la dote de la infalibilidad en todo un orden de conocimientos: matemáticos, metafísicos, científico-naturales, religiosos, etcétera, con la certeza estricta y absoluta, a la que acompaña fir-

mísima adhesión y repugnancia e imposibilidad absoluta de error, pero limitada a una o varias conclusiones particulares, no extendida a todas las de su orden y categoría, con lo cual, de la verdad palmaria de que el hombre puede absolutamente equivocarse en todo un orden de conocimientos, se pasa a negarle toda capacidad de conocer con certeza absoluta e infalible cualquiera conclusión científica o teológica en particular, por certísimas que sean sus premisas, evidentes y necesarias, y evidente el nexo con que se enlaza y deduce de ellas; todo porque la luz de la humana razón es absolutamente falible (si se atiende a todo un orden de conocimientos) (1). Como si tal limitación no arguyera defecto en el mismo Autor de la naturaleza, que aun en materias de suyo, en su verdad perfectamente necesarias, que por otro lado emiten luz clarísima y proporcionada para trasmitir al juicio humano toda la necesidad y verdad que en sí encierran, cuando éste las conozca con evidencia subjetiva; todavía no ha hecho Dios la humana inteligencia tan adaptada a la posesión de la verdad para que la crió, que aun descubriéndola en tan buenas condiciones, sea capaz de poseerla sin riesgo de engañarse y de padecer posible ilusión.

De permanecer en pie tal confusión, habría que desterrar la certeza estricta, absoluta, evidente y rigurosamente necesaria de toda la *ciencia* matemática y de todas y cada una de sus conclusiones; dígase lo mismo de la metafísica, de todo el campo de la ciencia teológica estrictamente dicha, y eso que por un lado se apoya en la verdad divina y por otro en tesis metafísicas evidentes. Quedaría arruinada toda la ciencia teológica. Ni vale decir que le quedaba la certeza humana, aunque absolutamente falible. Pues esta certeza humana, cuando se trata de conclusión matemática, metafísica o teológica en sentido estricto, exige que la conclusión, rigurosamente tal, sea de absoluta necesidad y verdadera evidencia consecuencial, de suerte que le sea imposible absolutamente el error en tal materia estricta y científica, y tales son muchas de sus conclusiones, que ni por milagro pueden ser falsas.

Sabemos que a la humana inteligencia, aun a pesar de ocupar el último grado en la escala del poder intelectual, no le toca errar *per*

---

(1) Véase Newman, *Gramar of assent*, en el trozo aducido por el P. Harent en la palabra *Foi* del Diccionario Teológico de Vacant, col. 182-183.

se, sino siempre yerra, cuando yerra, *per accidens*, y sólo puede errar cuando no reúna todas y cada una de las tres condiciones antes enumeradas; verdad y necesidad objetiva (absoluta o hipotética), irradiación de luz objetiva proporcionada a la facultad cognoscitiva, y, de parte de ésta, la necesaria atención y diligencia y claridad subjetiva con amor sereno y desapasionado de la verdad.

Si Santo Tomás en el artículo 8.° de la cuestión 14 *(De veritate)* dice que hace falta que la verdad increada corrija o impida el error en que la inteligencia creada, *abandonada a sus propias fuerzas*, puede caer, es porque se trata, no de la preservación en una materia particular, sino en todo un orden de conocimientos (1). Este pasaje lo estudiaremos luego.

Aun cuando el teólogo en la práctica proceda conforme a este criterio, suave y prudente a un mismo tiempo, que propugnamos, quedará siempre salvo el fuero real y privilegiado de la certeza divina de la fe en su acto formal, pues ésta tiene por objeto propio la verdad de la doctrina misma revelada, por motivo formal, no los motivos de credibilidad, ni el de la misma autoridad infalible de la Iglesia, sino la autoridad suprema de Dios revelador, ya antes con certeza previamente conocida con luz natural, mas en el acto de fe, conocida por la inteligencia y afirmada con luz sobrenatural infalible; y finalmente, tiene por principio subjetivo al entendimiento, confortado con la luz sobrenatural del hábito o gracia actual de la fe, que sólo puede concurrir a la adhesión de la verdad de hecho *revelada* y al pío y sobrenatural afecto de la voluntad imperante, con todo lo cual resulta que el acto divino de la fe es, cuando se da por el concurso de todas estas concausas, necesaria, infalible y divinamente verdadero. El no exigir tanta perfección en el juicio previo, es porque éste no es aún adhesión de fe a la verdad de la doctrina divina, ni tal certeza, propia de él, es motivo propio de la fe, sino prerrequisito para que sea racional y prudente el obsequio de nuestra fe; y porque de exigirse tales condiciones en él, como vienen a exigir en realidad los adversarios, no sería posible en la presente providencia disponernos nunca suficientemente al acto formal de la fe, y finalmente, porque no se ha de pedir, en lo que no es sino mera condición previa,

---

(1) El mismo Santo Doctor en el mismo artículo, al principio del cuerpo, admite que la ciencia es virtud; porque es un hábito por el cual se dice *siempre infaliblemente* la verdad.

la perfección intrínseca del acto formal y consumado. Ya sabemos, además, que el asentimiento de la fe puede ser más firme que los motivos que a ella impelen (DENZ - BANW, 1169).

Y como dicen los teólogos del Vaticano en las anotaciones a su esquema de la constitución sobre la doctrina católica *(Col. Lac.*, VII, 534): «La firmeza del asentimiento de la fe debe ser cual lo exige la infinita autoridad de Dios, que merece que a su locución, *suficientemente* propuesta, la humana voluntad y el humano entendimiento se sometan plenamente y asientan, *aestimative* sobre todas las cosas. Para que pueda ser tal, es el hombre elevado, ilustrado y confortado con las fuerzas sobrenaturales de la gracia. Así, pues, aun cuando no pudiera tener lugar el asenso de la fe, si no se diesen *motivos de credibilidad*, sin embargo, la voluntad elevada impera el asentimiento, el entendimiento asiente formalmente, no *según la medida del conocimiento de los motivos de credibilidad*, que sólo son *aplicación de la revelación y previa condición de la fe*, sino según la medida de la autoridad de Dios revelador, que es el motivo formal de la fe.» El mismo Santo Doctor, en el mismo artículo, al principio del Cuerpo, admite que la ciencia es virtud, porque es hábito por el cual se dice *siempre infaliblemente* la verdad. Y, sin embargo, hay ciencia humana. Luego si después dice el Santo que la verdad creada es defectible (como propia del ser creado, vano y defectible *de suyo*), de no ser corregida por la verdad increada; y si después concluye que el asentir al testimonio del hombre o del ángel, no conduciría infaliblemente *a la verdad* si no se atendiese en tales testimonios al testimonio divino que en ellos habla; se ha de entender del hombre o del ángel, *abandonados a sus propias fuerzas*, y con respecto a todo un orden o campo de conocimientos, hasta sus últimos linderos, no, al menos, con respecto a una verdad en particular cualesquiera, por evidente y necesaria que aparezca, sino *a la verdad*, a todo el campo de la verdad, y *siempre*, y en todo caso. Con lo cual está conforme también lo que a continuación dice: «Y así el fiel (adhiriéndose a la divina Verdad) se libra de la variedad del inestable error, por medio de la *simple y pura* Verdad, y que *siempre* permanece del mismo modo.» Eso es lo difícil: siempre y en todo caso estar unido con la verdad sin mezcla de inestable error. Fuera de que el teólogo en sus conclusiones teológicas no procede *abandonado a sus propias fuerzas naturales*, sino que es guiado por la premisa revelada con luz

divina, y no afirma *la verdad* de la conclusión con sola razón natural, sino confortada por los resplandores divinos. La sola razón natural sólo le llevaría a afirmar que, de ser verdadera la premisa mayor de fe, evidente y necesariamente verdadera como es la verdad metafísica de la menor, por fuerza habría de ser verdadera la conclusión, cumplida la hipótesis de la verdad de la mayor. Ahora bien; el teólogo no afirma la verdad de la conclusión hipotética, sino absolutamente; no sólo la afirma en cuanto conclusión, sino *especificativamente*. Y después de todo, el teólogo no se vale del humano discurso, en orden a afirmar la verdad divina de la conclusión como de motivo formal o como de luz subjetiva de su fe teológica y formal en dicha verdad y conclusión, sino como de previa disposición a la fe y de recurso humano para descubrir la *evidente y estricta credibilidad* próxima y divina de tal verdad deducida, para lo cual le basta certeza moral y relativa del hecho de su revelación, en su sentido divino y formal de virtual inclusivo revelado, fruto que se sigue espontanea y proporcionadamente de su discurso teológico.

Y así no nos extraña que el mismo Santo Tomás, en el art. 4.° de la cuestión 32 de la primera Parte, hablando del virtual inclusivo que pertenece a la fe, indirectamente, porque de su negación se seguiría algo contrario a la fe (o sea el artículo de fe del cual se deduce), dice que después que se ha hecho manifiesto, y *sobre todo* (*praecipue*), después que la Iglesia ha determinado que de ello se sigue algo contrario a la fe, el errar en ello no sucedería sin herejía. De donde se desprende que hay lugar a hacerse manifiesto que es algo contrario a la fe, y que, por tanto, es verdad de fe divina la contrapuesta a aquel error descubierto contra la fe divina, y herejía el negarla, aun cuando no haya intervenido la definición de la Iglesia. En otro caso no habría de decir el Doctor Angélico «sed posteaquam manifestum est, *et praecipue* si sit per Ecclesiam determinatum quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei», sino «posteaquam per Ecclesiam determinatum sit», etc. (1).

(1) Véase Marín Sola, n. 242, y la nota correspondiente al pie del texto. Con respecto a la doctrina del texto de dicho Padre, advertiremos que el relator en este punto, el señor Obispo de Brescia, e intérprete auténtico del sentido del texto referente a la pontificia infalibilidad, al mismo tiempo que extiende ésta por todo el campo a que se extiende el de la Iglesia y con la misma censura que se merece la infalibilidad de ésta, declara que es dogma de fe la infalibilidad de la Iglesia y, por tanto, la del Papa en las definiciones dog-

Ahora bien; si alguna labor hace manifiesta fuera de la definición de la Iglesia la revelación divina de una verdad indirecta de la fe, es la razón teológica que con estricto rigor científico y absoluta evidencia deduce la revelación formal del virtual inclusivo.

Razón tuvo el mismo Santo Tomás para asegurar que la explicación de la fe, no ya sólo de la ciencia teológica, *puede* hacerse *cotidie*, diariamente. Las definiciones infalibles de la Iglesia, ya del magiste-

---

máticas del depósito directo de la fe, y tiene por *teológicamente cierta* en las definiciones de a Iglesia, infalibles sobre el depósito indirecto. La verdad es que hasta la fecha no consta más en el estado general de la ciencia teológica y en el sentir de los fieles.

Es verdad que había preparado un esquema del canon que definiera la extensión de la infalibilidad de la Iglesia, a aquellas verdades que son indispensables necesariamente para custodiar íntegro el depósito de la revelación; pero ya probamos en el escolio del primer artículo que del dogma de la infalibilidad no se sigue la revelación de la verdad de lo definido con tal infalibilidad, de otra suerte el Tridentino no hubiera salido con su intento al redactar como redactó el canon 7.° de la sesión 24.

Por lo que hace a la nota que le acompaña, diremos que la interpretación aducida en ella del comentarista Felipe de la Santísima Trinidad, sobre aquellas palabras de Santo Tomás: «postquam *manifestum est*, et *praecipue* si sit per Ecclesiam determinatum» etc. (P. I, q. 32, a. 4.°), no nos parece acertada ni conforme al texto ni a la mente del Santo Doctor.

Su interpretación es la siguiente: «Ad divum Thomam dicendum, quod sensus illius est, illum errare in fide, qui negat aliquid *ex quo sequitur* aliud contrarium fidei, non quia illud negat, sed quia sibi persuadet ex negatione illius necessario sequi negationem alterius de fide, sed non sic erraret si... suspenderet iudicium, et crederet, ut debet, *se posse* deficere in suo discursu; *quantumcumque enim appareat evidens non tamen est omnimode infalibilis;* unde potest quidem sufficere ad certitudinem scientiae, non autem ad certitudinem fidei quae est maior.

Propterea D. Thomas addidit: *Praecipue si sit per Ecclesiam determinatum;* ut ostendat quod *absolute* ille errat in fide, qui negat aliquid ex quo per Ecclesiam determinatum est, sequi aliquid contrarium fidei, non autem illum errare absolute qui... per proprium discursum collegit nisi in sensu explicato.

Esta interpretación del comentarista no se funda en el texto o contexto del pasaje sino que es de la cosecha del intérprete y está fundada en aquella lamentable confusión atribuída de hecho al mismo Santo Tomás, por la cual la inteligencia humana y la ciencia, aun la matemática, metafísica y la teológica, por más que se funde en el discurso más evidente, no es del todo infalible y puede en absoluto equivocarse, confundiendo la dote de la infalibilidad en un orden de conocimientos con la absoluta certeza y rigurosa evidencia y necesaria verdad de alguna conclusión particular. Esta interpretación, 1.°, no se funda en el texto, puesto que no dice posteaquam *persuasum* alicui est, aliquid ex eo sequi, etc., sino *manifestum est*, se ha hecho manifiesto, lo cual envuelve evidencia objetiva y norma infalible de verdad. Por otro lado, si las otras palabras del texto: «Praecipue si sit ab Ecclesia determinatum», llevaran el sentido que se les da, no hubiera terminado bien el Santo Doctor el párrafo diciendo: «Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur; *propter hoc*, quod nunc est *manifestum*, quid eis sequatur», como si la razón más propia y principal del caso fuera, en tal hipótesis del comentarista, la de que ello se ha hecho manifiesto, bien sea por discurso, bien por determinación de la

rio solemne, ya del ordinario, no son fruto de todos los días recogido en el huerto de la Iglesia y el único medio de la evolución o explicación de la fe y del paso de la conclusión teológica a la categoría de verdad de fe divina. En conformidad con esto, muy lógicamente prosigue en el mismo pasaje (in L. III Sentent. dist. 25, q. 2.° art. 2.°). «Et per *studium* Sanctorum magis ac magis explicata est». Donde no dice *per definitiones Patrum conciliorum oecumenicorum*, sino *per studium* Sanctorum, y claro está que estudio (que no sea definición, aunque sea de los Padres de un Concilio ecuménico), no tiene más fuerza que la labor teológica de los santos Doctores y teólogos, en orden a desenvolver la fe divina; si ésta no vale, tampoco valdría aquélla. Tanto más que sería interpretación violenta tomar la frase «studium Sanctorum», por la labor de los Padres de un Concilio y no

---

Iglesia; y no la única valedera en el orden objetivo, o sea, la de la definición de la Iglesia, y así mirando a lo principal, sin dejarlo en el tintero, diría «propter hoc, quod Ecclesia plura iam ut haeretica determinavit, quae antea non erant adhuc determinata»; pues de norma valedera objetiva y universal trataba al fin del párrafo el Santo Doctor. Y con esto dicho se está que no cuadra bien con el contexto.

2.° No es conforme a la mente del Santo. De ser tal la flaqueza humana, que aun en lo más evidente puede en absoluto equivocarse y atribuir a la revelación aun lo contrario de lo que ella enseña; ¿cómo Santo Tomás se atrevió a asegurar que la ciencia (aun humana) es virtud intelectual, porque *siempre, infaliblemente,* dice la verdad? (QQ. DD., q. 14, a. 8.°); ¿cómo enseñó antes en los comentarios a los libros de las sentencias (3.ª dist. 25, q. 2, art. 2.°), que la explicación y el desenvolvimiento de la fe puede tener lugar *cada día* (no así las definiciones de la Iglesia), y que, de hecho, se ha desenvuelto por el estudio de los Santos? (que aunque se entendiera del estudio previo a las definiciones conciliares, hecho por los Padres de los ecuménicos, no pasaría de estudio y labor teológica absolutamente falible siempre, según dicho intérprete); ¿cómo no habríamos de decir que Santo Tomás nos condujo inconscientemente hacia el error modernista por el cual *puede* ser una cosa falsa, según la ciencia, y verdadera a la vez, según la fe; y, sobre todo, cómo no habría de aparecer Santo Tomás en oposición al Concilio Vaticano y corrigiendo al sagrado Concilio, como quiera que éste enseña definitivamente «Verum etsi fides sit supra rationem; *nulla* tamen *unquam* inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, *animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere.* Inanis huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, *vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur?*» (Denz, 1797). Nadie tendrá por comentos de opinión, sino por dichos y sentencias de la razón, las conclusiones más perfectas y evidentes de la ciencia de las ciencias humanas, la Teología. Dígase lo mismo, en su tanto, de la metafísica y de las matemáticas. Nunca, pues, la verdadera ciencia en sus conclusiones más evidentes podrá llevarnos a errores contrarios a la fe, lo que supone ser infalible; de otra suerte *la verdad contradiría a la verdad,* y Dios que revela e infunde la fe, y, por otro lado, *alumbra en nuestras almas la luz de la razón, vendría a negarse a sí mismo.*

(2) *Revue thomiste* (1924), págs. 65 y siguientes.

cualesquiera, sino precisamente ecuménico, como si los Padres de un Concilio ecuménico fueran santos por ser miembros de tal Concilio y no lo fueran los Padres de un Concilio provincial por semejante razón, o como si no pudiera llamarse estudio de los santos el estudio de los santos Padres y santos Doctores y autores sagrados fuera de un Concilio ecuménico.

Tanto es más preferible esta interpretación nuestra cuanto a la afirmación del primer miembro en que se reconocía la capacidad *cotidiana* del progreso de la fe; correspondía en el segundo miembro una prueba de la misma *por vía de hecho*, *constante y cotidiano*, como es la labor teológica de los Santos Doctores y teólogos de la Iglesia, realizada incesantemente dentro y fuera de los concilios ecuménicos.

Antes de acabar este primer miembro de la primera sección reparemos en que toda la doctrina de nuestro adversario descansa en que el virtual inclusivo, aunque está realmente revelado y dicho por Dios, no está, sin embargo, propuesto y explicado divina e infaliblemente, y, por tanto, no puede ser creído con fe divina mientras tal divina explicación no venga. Según él, esta divina explicación con divina autoridad y divina infalibilidad la puede dar la Iglesia, y entonces podrá ser creído con fe divina y evolucionaría homogéneamente el dogma, pasando la conclusión teológica de realmente revelada a formalmente revelada, y aun a dogma de fe católica, si como tal fuere definida. Mas nosotros hemos probado ya que no es divina la autoridad de la Iglesia ni por tanto divina su explicación. Luego o no es necesaria tal explicación, o no hay lugar a esa evolución tal cual él la quiere establecer. Por otro lado hemos visto que la infalibilidad no es privativa de la Iglesia, si se limita a algunas conclusiones, y que el mismo Santo Tomás la admite para la ciencia, y que si se reconoce ser el hombre absolutamente defectible es abandonado a su propia flaqueza y de suyo, y con respecto al campo de la verdad y para permanecer siempre y en todos los casos unido con ella sin mezcla de inestable error. Mas los teólogos en nuestros discursos y razonamientos no vamos solos y nos guiamos de la fe y de premisas reveladas y tratamos de verdades tomadas en particular.

Pero concedamos por un momento que hace falta la explicación infalible de la Iglesia para conocer con certeza previa a la fe el hecho de la revelación formal de un virtual inclusivo. ¿De qué nos po-

dría en la práctica servir tal medio a pesar de lo perfecto y autorizado que es?; pues, sencillamente, de nada. Veámoslo.

Si nosotros para imperar prudentemente un acto de fe sobre un virtual inclusivo necesitamos conocer previamente, de un modo absolutamente infalible, la explicación divina del mismo y el hecho de su revelación, también la Iglesia, para proceder prudentemente, necesitará conocer previamente, de un modo absolutamente infalible, encerrarse en el depósito sagrado de la revelación tal virtual inclusivo, antes de venir a definirlo o declararlo como divinamente revelado. Para esto, se dice, cuenta con la divina asistencia eficaz, con la cual no puede contar el teólogo. Mas como ésta nunca consta darse *eficazmente*, sino en el acto mismo de definir, resulta que la Iglesia, *antes de la definición*, no dispone de más recursos que el teólogo, y si éste nunca puede venir a disponerse previamente al acto de fe acerca de un virtual inclusivo, tampoco la Iglesia se podrá nunca disponer suficientemente para darnos una definición y así el recurso de la definición de la Iglesia vendrá a ser en la práctica inútil. Esto mismo, con más fuerza aún, se puede aplicar a las definiciones eclesiásticas de los dogmas de la fe.

Por último, como sea verdad y nos la conceden los adversarios, que de tal manera está dicho por Dios el virtual inclusivo en la revelación, que ello se puede entender con medios humanos, y Dios quiere e intenta decirlo en aquel mismo sentido en que humanamente se puede y debe entender, ¿qué falta a la dicción divina para que no deba darlo por formal y divinamente dicho aquel sentido que en evidentísima y estricta conclusión teológica se entiende claramente ser dicho por Dios y con intención de que le creamos, si dentro de solos los humanos recursos no cabe mayor claridad y certeza? ¿No podría el Señor en caso contrario echarnos en cara aquel «Adhuc et vos sine intellectu estis?» ¿Y tendría sentido aquello otro de «Scrutamini Scripturas; ipsae sunt quae testimonium perhibent de me? Pues siempre habrían los hombres de fiarse de su ciencia y experiencia y diligencia personal, en tales estudios e interpretaciones, y así poner en algún riesgo el fruto de su investigación en orden a la fe.

B) Carece de sólido fundamento extrínseco de autoridad tomística.

Tras larga caminata llegamos por fin al segundo miembro del primer punto de los cuatro indicados como partes del presente trabajo.

En cierto modo lo hemos ya desflorado con los textos aducidos y discutidos en el primer miembro. Y como más tarde al desarrollar la cuarta parte volveremos sobre lo mismo, para simplificar la labor y allanarla y declarar más nuestra mente, por un lado nos ceñiremos al texto clásico, tan del gusto de los contrarios, tomado de la 2.ª 2.ae, quaest. 5, art. 3, y por otro, solamente excluiremos el patrocinio del Santo Doctor y de sus más preclaros intérpretes en favor de la opinión que combatimos, entendida ésta de tal manera, que se necesite y al mismo tiempo baste la definición infalible no dogmática sobre un virtual inclusivo, para que éste pueda creerse con fe divina.

Sabido es que el Doctor Angélico pregunta e inquiere en ese famoso artículo, si puede, uno que no cree algún artículo de la fe, tener fe informe acerca de los demás. Su respuesta es que en el hereje que rechaza y no cree un solo artículo de la fe no permanece en él fe alguna ni formada, o revestida de la caridad, ni informe o desnuda de ella.

Y da la razón. «La especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, suprimida y quitada la cual, no puede permanecer el hábito en su propia razón y especie. Ahora bien; el objeto formal de la fe es la Verdad primera, según que se manifiesta en las Escrituras sagradas y en la doctrina o enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera. De donde quienquiera que no se adhiera como a infalible y divina regla a la doctrina de la Iglesia que procede de la Verdad primera, manifestada en las Escrituras sagradas, ese no tiene el hábito de la fe, sino que tiene las cosas o doctrinas de la fe de otro modo que por la fe. Así como si alguien se adhiere en su mente a alguna conclusión, no conociendo el medio de su demostración, cosa clara es que no tiene ciencia de aquélla, sino sólo opinión. Ahora, patente está que quien se adhiere a la Iglesia en su doctrina, como a regla infalible, asiente a todas las cosas que la Iglesia enseña. En otro caso, si de las cosas que la Iglesia enseña tiene lo que le place a él, y rechaza lo que no le agrada, ese tal no se adhiere a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, sino a su propia voluntad. Y así se hace claro y patente que el hereje que pertinazmente rechaza un artículo de la fe, no está preparado a seguir en todo la doctrina de la Iglesia... De donde se sigue manifiestamente que el que es hereje acerca de un solo artículo, no tiene fe de los demás artículos, sino cierta opinión según su propia voluntad.»

Y tal vez más breve y eficazmente se expresa así en la solución de la objeción segunda.

«Se ha de decir a lo segundo, que para diversas conclusiones de una misma ciencia hay diversos medios de demostración, de los cuales puede conocerse uno tan sólo, y por eso puede el hombre saber algunas conclusiones de alguna ciencia, ignoradas las demás. Pero la fe se adhiere a todos los artículos de la fe por causa de un solo medio; es, a saber, por la Verdad primera propuesta a nosotros en las Escrituras entendidas según la doctrina de la Iglesia, que las entiende e interpreta bien.»

En estos memorables y expresivos pasajes, si algunos los hay en favor de la opinión contraria, o habla Santo Tomás de la fe en sí misma, o de la fe en nosotros, o de la fe divina y católica, o de la fe divina después de una simple declaración infalible, no dogmática, sobre la doctrina de un virtual inclusivo, o de la fe divina nuestra antes de una simple declaración infalible de la Iglesia, o, finalmente, habla de nuestra fe divina, que tiene por único medio a la Verdad primera, según que se manifiesta principalmente, y como en fuente originaria, en la Escritura, norma objetiva, y en la doctrina de la Iglesia secundariamente, en cuanto es norma directiva, por ser su intérprete siempre fiel y seguro. No puede darse hipótesis pertinente al caso, que no esté incluída en alguna de estas seis suposiciones:

1) Si Santo Tomás habla de la fe divina en sí misma, estaría en pugna consigo mismo, quien en la cuestión 1.ª, art. I de la 2.ª 2.ae ... pone como adecuado objeto formal de la fe la autoridad de la Verdad primera. y aquí pone, según lo confiesan los tomistas, la autoridad de la Verdad primera y la autoridad doctrinal de la Iglesia.

Estaría, además, ciertamente, en oposición con el Vaticano, que al hablar de la fe divina (por lo menos de la fe divina en sí misma), pone únicamente como objeto formal adecuado, «la autoridad de Dios revelador, que no puede engañarse ni engañarnos».

2) Si Santo Tomás habla de la fe divina considerada en nosotros, como así lo entienden los tomistas: *a)* está, digámoslo de pasada, en oposición con el Vaticano, que hablando de nuestra fe (de «aquella virtud sobrenatural por la cual... *creemos* ser verdaderas las cosas que El ha revelado... por la autoridad del mismo Dios que las revela, quien no puede engañarse ni engañarnos»), pone por motivo formal adecuado SOLA la autoridad de Dios revelante, excluída la auto-

ridad de la Iglesia (1); *b)* está en oposición consigo mismo, quien en sus comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo, y en la cuestión 32 a, 3.° de la 1.ª parte de la Suma, admite otro camino que el de la autoridad y determinación de la Iglesia para explicar nuestra fe, y quien en el mismo artículo 1.° de la cuestión 1.ª (2.ª 2.ae), hablando de *nuestra fe*, se contenta con sola la Verdad primera para objeto formal de aquélla.

En efecto. De *nuestra fe* se habla en la objeción 1.ª cuando se dice: «Illud enim videtur esse obiectum fidei quod *nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum, etc.:* y si la objeción es pertinente a la materia, también de nuestra fe se debe hablar en el cuerpo del artículo.

De *nuestra fe* se habla en la solución de la primera dificultad. Pues en ella, lejos Santo Tomás de rechazarla, en razón de tenerla como impertinente, por tratar él de la fe en sí, y la objeción de la fe en nosotros, echa por otro camino, y reconociendo que caen debajo de la fe, como objeto material secundario, las cosas propuestas a nosotros que tocan a las criaturas y que motivaban la objeción, dice, que pertenecen (materialmente) a la fe, de que habla, en cuanto por esas cosas nos ordenamos a Dios (objeto primario), y añade: «TAMBIEN A ELLAS ASENTIMOS *por respeto a la divina verdad*», sin añadir «y por respeto a la determinación de la Iglesia». Lo cual da a entender que trata de la fe en nosotros, como lo hace el Vaticano, pues al fin y al cabo eso es lo que nos interesa y lo único posible ya a los pobres mortales una vez terminado el período de la Revelación.

c) Si habla de la fe en nosotros y *siempre*, por esta razón, exige *entrambas cosas*, primariamente la Escritura, como primera manifestación de la primera Verdad, y la doctrina de la Iglesia secundariamente, en cuanto es intérprete fiel de aquélla, según dice el Santo en la solución de las dificultades, y como norma infalible adherida a Dios, tal cual se descubre en las Escrituras, al tenor de lo que reza el cuerpo del artículo; habríamos de deducir que Santo Tomás no reconocería capacidad en un cristiano anterior a la Escritura del Nuevo Testamento, para ejercer y tener *su divina fe* en los dogmas propios del cristianismo, aunque gozase de la enseñanza viva del magisterio

(1) Véase *Collect. Lacens*, c. VII, col. 166 y 167. Por la primera columna se verá que se da una definición de la fe por su motivo formal. Luego éste se pone adecuadamente. Por la 2.ª columna se verá que se introduce el magisterio para señalar el objeto material.

de la Iglesia, pues carecía del único medio de nuestra fe, que es la Verdad primera según que se nos propone *en la Escritura* interpretada fielmente en todo caso por la Iglesia. Aquí habría de ser el Testamento Nuevo, aún futuro, lo cual es absurdo.

d) Si habla de la fe en nosotros, y por eso siempre exige para ella como motivo secundario la enseñanza de la Iglesia, ¿cómo no estará en oposición con Cristo Nuestro Señor, quien, para atraer a los judíos a la fe en El, sin haber aún magisterio de la Iglesia, y sin que Cristo quisiera que ellos se valiesen del magisterio de *su divina persona*, les remitió a solas las Escrituras del Antiguo Testamento, diciendo: «Scrutamini Scripturas; ipsae sunt quae testimonium perhibent de me?» Y eso que para sacar de ellas la enseñanza y fe pretendidas era preciso no sólo emplear una interpretación literal de ellas, absolutamente falible, como humana que era, según el sentir de los tomistas, sino además hacer un razonamiento en el cual la mayor se la daban las Escrituras; por ejemplo, aquello de Isaías, 35, 5 y San Mateo 11, 5: «caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur»; y la menor, su propia humana experiencia, por la cual veían ser Cristo en quien se cumplían el conjunto de aquellas maravillas. De donde *deducirían* ser este el Mesías prometido, y su doctrina venida del cielo, y con eso tendrían bastante para conocer el hecho de la Revelación cristiana y tomar a Cristo por enviado de Dios y creer en su doctrina como divina en la misma forma con que procede un teólogo en sus conclusiones teológicas para conocer la revelación cierta de la verdad de la conclusión y después creer en su verdad revelada por la autoridad de Dios revelante, sin mezcla de discurso, ni otro motivo alguno fuera del testimonio siempre infalible de la divina Verdad.

3) Si el Santo Doctor habla de la fe divina y católica no hace sino anticiparse al Concilio Vaticano, quien en fórmula más clara y exacta se expresó de esta manera: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, *quae in Verbo Dei Scripto vel tradito* continentur *ab Ecclesia* sive sollemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio *tamquam divinitus revelata credenda proponuntur*» (Denz-Ban.; 1792). En estas palabras entra la palabra de Dios (no sólo la escrita sino también la de la Tradición oral), como motivo formal único de esa fe divina nuestra, y por otro lado entra la proposición dogmática de la Iglesia, como norma directiva católica y universal que im-

pone tal fe divina a todos los católicos por vigor de su jurisdicción doctrinal infalible sobre toda la cristiandad y así regula, unifica y universaliza la fe cristiana, en cuanto fe social de la Iglesia de Cristo. Y así como Santo Tomás introduce a la Iglesia como intérprete fiel de la Escritura, o sea como norma directiva de nuestra divina fe y a la Escritura como manifestación o testimonio de la divina verdad, o sea como motivo intrínseco formal de nuestra fe; así lo hace la Iglesia representada en el Vaticano al darnos el pasaje aducido. Pero entonces no hay discordia entre nosotros, y siempre aparecerá que tal pasaje de Santo Tomás, tomado en tal sentido, será impropio e inepto para demostrar por él que un virtual inclusivo no puede ser creído con fe divina privada y particular por un teólogo antes de la definición de la Iglesia; pues Santo Tomás se referiría únicamente a las verdades formalmente reveladas y ya definidas dogmáticamente por y para la Iglesia.

4) Si Santo Tomás trata de la fe divina después de una simple declaración infalible de la Iglesia sobre la doctrina de un virtual inclusivo, cosa clara es que tal testimonio no sería pertinente a nuestro caso, pues nosotros tratamos de la fe divina en nosotros, antes de que la Iglesia haya dado sobre ello definición infalible.

5) Si el Doctor Angélico trata de nuestra fe divina *antes* de que se haya obtenido de la Iglesia definición infalible no dogmática, entonces trataría de nuestro mismo punto; pero no habría lugar a argüir como él arguye en aquellas palabras del mismo pasaje: «alioquin si de his *quae docet Ecclesia*, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, tanquam regulae infallibili», pues aquí se dice que aquello en que el hereje discrepa, ya está enseñado por la Iglesia; de otra suerte no se podría demostrar que el tal hereje, no sigue siempre a la Iglesia, en lo que ella enseña; pues se trata de un sujeto que en todo lo demás está con lo que la Iglesia enseña, y sólo se aparta en un punto que también la Iglesia enseña, pero él no lo cree.

6) Si el Santo trata de nuestra fe divina, en cuanto que ésta tiene por único medio la Verdad primera propuesta a nosotros en la Escritura, norma primera y objetiva, y en la doctrina de la Iglesia secundariamente, como norma directiva e intérprete fiel de la Escritura, en tanto será necesaria esta norma, en cuanto sea necesaria la cooperación de un intérprete; pero la cooperación del intérprete nadie la re-

quiere para los pasajes claros y fáciles, sino para los oscuros, difíciles e intrincados. Luego en los casos en que los pasajes son fáciles y claros, al teólogo no le hará falta la declaración infalible de la Iglesia. Y eso es lo que hizo Cristo Nuestro Señor cuando remitió al estudio o escrutinio de las puras Escrituras a los judíos para que creyeran en su divina misión y doctrina sin contar con ningún magisterio infalible ni de la Sinagoga ni de la Iglesia.

Por lo que hace a los principales intérpretes, baste decir que ellos lo entienden de nuestra divina fe y exigen ambos motivos el de la Verdad primera o Sagrada Escritura y el de la Iglesia contra el sentir y enseñanza del Vaticano; de esto trataremos más detenidamente en la sección siguiente. Mal puede en ese caso favorecer nada su autoridad deshecha por la contraria del Vaticano. Además ellos piden que la Iglesia declare ser algo contrario a la fe para que se pueda creer con fe divina lo contrario. Mas sucede que en las simples definiciones infalibles la Iglesia no declara algo como divinamente revelado, o lo contrario como opuesto a la fe, sino que simplemente lo enseña como cosa que hay que tener, o rechazar de un modo firme e irrevocable sin descender a más pormenores; por lo menos así lo hace muchas veces. Luego no bastará, en caso de ser necesaria, la simple declaración infalible de la Iglesia, para poder creer con fe divina el virtual inclusivo revelado. Y con esto damos por terminada la primera parte o sección de nuestro trabajo.

A. M.ª de Elorriaga.

Colegio máximo de Oña (Burgos).

Hacia nuestra predicación tradicional.

UN PREDICADOR DE FELIPE II [1]

(Conclusión.)

VII

HORAS DE PRUEBA

De la vida no conocemos sino el instante actual; el que le sigue es ya un misterio, que sólo oscuramente podemos entrever en sus causas. Así nos acontece caminar tristes a nuestra dicha y alegres a nuestra desventura, y lo que más es, solemos convivir con el objeto que encierra nuestra buena o mala suerte, indiferentes, impasibles; quizás somos portadores *de la carta de Urías*. Esto debió pasar a Fr. Hernando a su vuelta de Roma, pues en aquel mismo correo, si ya no se le adelantó su desdicha, venían cartas, despachadas cinco días después de salir él, en que el Secretario de Estado decía al Nuncio en Madrid: «Deberá llegar ahí Fr. Hernando de Santiago, del Orden de la Merced, hombre audacísimo y que, por lo que se dice, trata con poca verdad y poca buena fe; esté con cuidado de no dejarse persuadir a hacer cosa que desee por su propio interés, y de no hacerle honra alguna, sobre todo en público, que lo ponga en estimación, y de no abrirse con él ni fiarse, porque no se seguiría de esto sino tristes resultados» (2).

¿Cuál no sería, pues, su sorpresa cuando, por poner pie en tierra, se halló detenido por mandato del embajador real y entregado, en calidad de reo, a la jurisdicción de su Orden? Lo que desde este punto pasó hasta diez años más tarde, es un misterio, o poco menos, y como tal, aguija la curiosidad (3). Inútil pedir un rayo de luz a la pie-

(1) V. Estudios Eclesiásticos, t. V (abril y octubre de 1926), págs. 164-181 y 406-422.

(2) De Roma, a 5 de febrero de 1608.

(3) Todo el proceso debería hallarse en el *Registro* del General Monroy y en los papeles de la Nunciatura en Madrid.

dad de biógrafos y cronistas, fieles a su costumbre de saltar los pasos no tan honrosos de sus héroes. «Vínose a España, insinúa Guerrero, y en ella padeció muchas inquietudes. Todo lo mereció, sin duda, pues como refiere el Maestro Salmerón en sus *Recuerdos*, habiendo sido enviado a Roma contra algunos que se levantaban [a la Orden], se puso de parte de los que la opugnaban y les ayudó para que le hiciesen guerra: conocida ingratitud, la cual llamó con presteza su descrédito» (1). Cuenta en dos palabras su arrepentimiento, y como si no hubiera pasado nada. Y debió haber pasado, porque Harda, cuya semblanza, si hemos sabido leer, tiene su punta de animosidad contra Fr. Hernando, dice: «Por desembarcar fué, de encargo del embajador real, pasado a la jurisdicción de su Orden, y ésta, después de haber con mucha diligencia inquirido jurídicamente sobre la vida y costumbres, dió sentencia, por la que le despedía de la religión, año de 1608. Con el cambio de hábito, vino a dar en grandes trabajos, con cuya experiencia despertó, y vuelto en sí, arrepentido de todo, púsose varonilmente a pensar cómo de nuevo volver a la casa paterna, considerando cuántos Mercenarios [sic] tenían en ella pan en abundancia. Así, pues, con el arte aventajado de la sumisión, suplica y pide perdón por todo, rogando ser recibido en el número de los criados, él, para quien antes era estrecha toda la Merced; la cual, habiéndole diferido el perdón, durante dos años pasados en humillarle, al fin le recogió en su seno, admitiéndole otra vez a su maternal abrazo. Fué segunda vez probado e instruído en la vida religiosa, y supo con su admirable modestia, pobreza y su aventajado ejercicio de las virtudes, compensar su antigua vida. Y así, gozosa la Orden de tales muestras, dió a regir la casa de Granada a este hijo redivivo y verdadero religioso» (2). Todo aquí es pasmoso: lo rápido de la caída y su profundidad, la vuelta en sí y el excesivo fervor, lo inesperado de la rehabilitación y su encumbramiento. Pero lo más pasmoso es el aplomo en los detalles: diríase que Harda lo vió deponer, suplicar la entrada a la puerta del convento y caminar por los clautros, baja la cabeza y caída la vista como un novicio. Mas... aprendamos a no afirmar el pie con absoluta confianza en testimonios particulares, por ingenuos y exactos que parezcan sus autores. Porque

(1) Guerrero, *Vida*, fol. 6.
(2) Harda, *Bibliotheca Scriptorum*, lug. cit.

lo esencial de ese relato pugna abiertamente con el carácter de Fray Hernando, pugna con el dicho de Antillón, que en vida del mismo escribía su *Cronologicón generalicio*, y pugna con cartas auténticas, que sacan verdadero a Antillón. Sin saber, pues, cuánto se encierra de verdad en Harda, sólo nos puede servir de guía para ulteriores pesquisas. Por desgracia, en el injustísimo despojo, hecho a las Ordenes religiosas, de sus archivos, se desmandaron los *Registros* de los Generales Monroy, Guimerán y Prieto. Mas, aun cuando estos y otros papeles aparecieran, no habría aún aparecido toda la verdad, que sólo por una sabia y difícil reducción puede hallarse en sujeto que tanto y a tantos apasionaba. Porque detrás del maestro, mezcla de cualidades extrañas llevadas a ese punto que constituye lo que se dice *un carácter*, se ven esfumadas las sombras de sus partidarios y émulos; siempre por él y contra él hubo grandes fuerzas empeñadas, algo de partido y facción dentro de casa, y mucho de tutela y patronato fuera de ella. Mientras los archivos dan su secreto, he aquí la idea más aproximada, aunque no definitiva.

Con su venida, escribe Antillón, «quedó quieto todo aquello de Italia, pero no el negocio del Mtro. Santiago, que en llegando a España y presentándose a su General, le encarceló y echó en prisión, y, teniéndose hecho ya proceso, le condenaron a quitarle el hábito y a expelirlo de la Religión, como en efecto fué expulso y se le quitaron, a lo que se decía, injustamente. Con que se pudo echar de ver que todo el daño que padecía en Italia nacía de España, y de quien ya se puede considerar, pues se vengó a su gusto, afrentando a una persona tan conocida y de partes con expelirlo de la Religión» (1).

El golpe era desconcertante, que, por venir de quien venía, no se pudo esquivar; la herida profunda, que llegó hasta la división del cuerpo y el espíritu. Aquí será donde, como quiere Harda, abatido el Maestro empezó a volver en sí y a humillarse y suplicar se le admitiera, aunque fuese de criado. Se ve que Harda le conocía harto peor que el Maestro Guerrero, quien a este propósito escribe: «Padeció muchas inquietudes, aunque de todas salió glorioso, porque todo lo deshacía con su razonamiento y elocuencia; y así decía su madre cuando le iban a decir que su hijo, el Maestro Santiago, estaba muy apretado en la Religión y que le afligían mucho: «No os dé cuidado

(1) En esas frases y otras que siguen parece apuntarse al General Monroy.

»eso, que, como a mi hijo le dejen la lengua libre, él sabrá salir bien »de todo» (1). También su madre le conocía mejor que Harda. Lo que hubo es que, «así expulso y con su vestido clerical, se puso en la Corte y comenzó a defender delante del Nuncio de Su Santidad contra el General que su expulsión había sido injusta». Debió ser esto a fines de primavera, pues ya en una carta curiosa del Cardenal Secretario al Nuncio en Madrid, fechada en Roma a 27 de septiembre de 1608, se dice: «Por otra vía se ha tenido aviso de la sentencia pronunciada por el General de la Orden de la Merced contra la persona de Fr. Hernando de Santiago y del recurso hecho por él a V. S.; a quien, con todo, en nombre de N. Sr. se dice que si bien el [Maestro] Santiago no debe de V. S. ser absolutamente rechazado, será con todo conforme a la mente de su S. B.tud no tome a pechos su causa, sino más bien vaya dando tiempo al tiempo, como suele decirse, por donde venga él a quietarse. La justicia quiere S. B.tud que se haga a cada uno: mas es tal la noticia y universal opinión que se ha de su persona y astucia, que a nadie pasará por las mientes que, si queda mortificado y castigado con la sentencia del General, no lo haya él antes merecido, sobre todo si supiere que no se niega a escucharle; y se mantendrá en vigor el juicio hasta que él tome cualquier expediente, como podrá V. S. hacer exhortándole por medios ocultos; y, en todo caso, deberá después ponerle precepto riguroso de no venir a Roma, porque S. B.tud no lo quiere en modo alguno. De todo avise V. S. a su tiempo: que aquí en tanto me ofrezco a V. S. de todo corazón» (2).

Ni el Nuncio pudo evitar el recurso, ni dar tiempo al tiempo. Fray Hernando se aprestó a defender su causa. Nunca más necesarias le fueron su elocuencia y pericia en ambos derechos, en que pocos le aventajaban. «Pleiteóse, prosigue Antillón, y, al fin, se dió sentencia en favor: que injustamente y sin causa suficiente había sido expulso, mandando se le restituyese el hábito, de la misma suerte que antes, con sus grados y todo lo demás que tenía antes de la expulsión: restituyóselo el General, Fr. Felipe de Guimerán, que ya el Monroy había acabado su generalato y recogídose al convento de Sevilla, y el Mro. Santiago se volvió a su provincia de Andalucía» (3). Sería ya pa-

(1) Guerrero, *Vida*, fol. 6.

(2) De Roma, a 27 de septiembre de 1608.

(3) «Y después, escribe seguidamente, ha sido Comendador de las casas más graves de ella. Hoy día vive y está de asiento en el convento de Granada, muy viejo y lleno de días,

sado el año 1609, en que comienza el generalato de Guimerán. Por todo él (1609-1615) no se habla de Fr. Hernando. ¿Estuvo de Comendador, como parece indicarlo el pasaje de Antillón? No sabemos. ¿Se emplearía en la predicación por varias ciudades? Lo único cierto es que en 1615 reimprimía su *Santoral* en Salamanca.

Ya nos intrigaba tanto silencio, cuando inesperadamente le hallamos en ese mismo año excitando las iras del conocido Secretario de Estado, que—dicho sea de paso—, desde 1607 debía traer al Maestro, como suele decirse, atravesado. Su carta es desconcertante. «Al Nuncio de España. La presunción y arrogancia de aquel Fray Hernando de Santiago, del Orden de la Merced, había sido tal, por cuanto después se entendió, que merecía un severo castigo y que se le hubiera tenido en cárcel formal y aun mandarlo preso a Roma, donde el dicho fraile ya otras veces se dió a conocer como hombre de malísima intención, porque no hacía sino sembrar cizaña entre grandes personajes, haciendo espías dobles. Mas pues que a V. S. ha parecido proceder con él en la forma que escribe en la suya de primero de agosto, se le encarga mucho le haga observar por personas de quien pueda fiarse, sobre lo que anda tratando y diciendo, y cuide que si hubiera duda probable de que haga otra escapada, V. S. se valga de los remedios puestos por el antiguo General y por el nuevo: y más aún agradaría el de cárcel perpetua en cualquier convento, asegurándose con garantías [con sicurtá] y otros medios que no se le escape: Soy de todo corazón... De la villa de Mondragone 7 de agosto de 1615.»

La carta escrita nerviosamente da que pensar. Lo cierto parece que Fr. Hernando no se entendió bien con el antiguo General, y que sin duda había hecho una escapada, probablemente a Madrid, para defenderse ante el Nuncio, y que éste había tomado sus providencias, que no eran las que el buen Secretario de Estado querría de cárcel perpetua.

¡Cárcel perpetua! ¡Si hubiera dicho encumbramiento! Afortunadamente para el Maestro, los vientos se habían mudado. En 1618 se

---

aguardando el premio debido en la otra vida por los trabajos que padeció en la Religión, que, cierto, han sido muchos y muy graves; no los refiero por no traérselos a la memoria: sólo diré que los ha sabido llevar con semblante alegre, corazón magnánimo, y, sobre todo, con inmensa paciencia; y así le ha ayudado Dios en todos ellos, sacándole libre e inmune de lo que le imponían» *(Obr. cit.*, fol. 266). A Antillón le era simpático Fr. Hernando. Nos extraña lo que dice que fué Comendador de varias casas, y que, ya anciano, estaba en Granada. No sabemos fuese Comendador sino de aquí, y, al fin, de Sevilla.

hizo elección de Vicario General de la Orden en Fr. Ambrosio Machín. Defendióla Fr. Hernando en un impreso, que no hemos podido haber a las manos. Esto indica que las cosas habían cambiado. Un año más tarde, en el capítulo de Sevilla, era elegido Provincial de Andalucía Fr. Fernando de Rivera, el mismo que firmó, como secretario de Monroy, en 1603, la licencia del *Santoral*, y compartía en 1605 con nuestro predicador las admiraciones y los triunfos oratorios en la Ciudad Eterna. Si bien se recuerda, de estos dos oradores decía Paulo V no eran sino uno. Ya nadie extrañará ver desde 1619 (1) a Fr. Hernando regir el convento de Granada.

VIII

COMENDADOR DE GRANADA

Biógrafos y cronistas no hallan elogios bastantes para su prelacía. Harda mismo confiesa que por muchos años la desempeñó rectísimamente (2). De natural espléndido, acostumbrado a la magnificencia de los grandes palacios, llena el alma de los recuerdos artísticos de Italia, pensó dejar en Granada un monumento digno de su gran espíritu, digno de su piedad. Y así, «entre otras obras necesarias o útiles en la iglesia y convento, edificó desde sus cimientos el cuarto nuevo, que cae al norte, y el claustro principal, que hoy tiene el convento, con columnas de mármol, así en lo inferior como en lo superior». Para todo hallaba recurso en los presentes, que personas nobles le enviaban, porque tenía entrada con los príncipes y grandes señores, con el de Arcos, el de Alcalá y el gran Duque de Medina Sidonia, cuya esplendidez, más que regia, hizo recelar al mismo Felipe IV. «Pues como el Maestro Santiago, dice el cronista de aquel convento, era celosísimo del culto divino, todo cuanto adquiría, lo gastaba en el adorno y aseo de la iglesia y sus devotísimas imágenes; de tal suerte que causaba especialísima devoción aun sólo en el entrar en ella. Predicaba frecuentemente, y eran casi innumerables los concursos, que en su iglesia y otras le seguían, y grande el fruto que hacía en las al-

(1) Fr. Diego Serrano en *Fragmentos históricos y noticias en compendio*, etc. Letra F, n. 5, fol. 177 vto., dice: «En el capítulo provincial, que por junio de 1619 se celebró en el convento de Sevilla, se le mandó que fuese Comendador del convento de Granada.

(2) Harda, *Obr.* y *lug. cit.*

mas (1).» Aunque sexagenario, ninguna mella habían hecho en su cuerpo los vaivenes de tan varia fortuna; tenía, asimismo, entero el espíritu, aunque algo irritable y amargado con las contrariedades que parecía suscitar su sola presencia; tal se parece en su discurso a las honras de Felipe III, cuya muerte proyecta una sombra de triste decaimiento, que se ha extendido hasta nosotros. También el antiguo orador ha decaído; pero en cambio está en la plenitud de su influencia. La portentosa erudición en ambos derechos, una vida de curia ejercitada treinta años largos por todas las cortes de España e Italia, su despejo y natural elocuencia le hacían el consejero nato del Senado y Gobierno de la ciudad y el oráculo de la Chancillería y del Cabildo (2), en sus interminables pleitos con D. Pedro Vaca de Castro, Arzobispo de Sevilla.

Tres trienios, de 1619 a 1628 (3), duró su gobierno: en ese tiempo al P. Fernando de Ribera había sucedido, en 1622, el P. Arriola, y a éste, en 1625, Fr. Juan de Herrera. Todo había sido prosperidad, cuando al fin, sucedióle lo que a los niños de la escuela, que, terminada sin manchar su plana, al volverla dejánse caer un borrón. Sencillamente había hecho nido en Granada y se le hacía duro abandonarle. Pero lo interesante en las figuras de relieve es el detalle. Aquí tenemos el *Registro* del Maestro General, y en él una muestra del estilo causídico del orador.

Era hacía un año General de la Orden Fr. Juan Cebrián, cuando, por mayo de 1628 fué nombrado Fr. Luis de Vilches para sustituir a Fr. Juan de Herrera, afecto sin duda al Maestro Santiago, cuyo elogio había de hacer años adelante en Sevilla. Esta destitución, la renuncia del rectorado de Sevilla por el P. Arriola, ex provincial; el hecho de haber el nuevo General residido en Aragón, levanta en el ánimo una ligera sospecha de si el partido andaluz estaría algo de baja; opónese que Cebrián visitó con cariño la provincia de Andalucía. Sea como sea, pronto Fr. Hernando pudo advertir que otra vez

---

(1) Fr. Diego Serrano, *obr.* y *lug. cit.*

(2) Salmerón, *Recuerdos históricos*, pág. 410.

(3) *Bibl. Nac.* Mss. 8.293. «*Fragmentos históricos* de la Merced de Andalucía.» De letra del cronista del Convento de Granada, Maestro Fr. Fernando del Olmo, hay una lista de los Comendadores. Después de otros vienen: «P. M. Fr. Pedro Mata, 1616; P. M. Fr. Hernando de Santiago, 1620; P. M. Fr. Ginés Carranza, 1628; P. M. Fr. Pedro Rodríguez, 1632; P. M. Fr. Tomás del Castillo y Baena, 1643, 1631.»

se le cerraban los horizontes. En efecto, en el citado capítulo de Ecija, era nombrado para Comendador de Granada Fr. Ginés Carranza. Fué esto el 19 de mayo; pues bien, el 23, siete días más tarde, se expedía una patente para el P. M. Fr. Marcos de Quirós, Comendador que había sido de Cazorla, nombrándole y asignándole por Regente de los estudios del convento de Granada. La nube debió formarse muy presto. Porque aquel Quirós, según la vehemente frase de Fr. Hernando en petición jurídica a su General, «es mi enemigo capital muchos años ha, y... como tal en su celda ha juntado a Fr. Ginés Carranza y a otros de su parcialidad a hacer contra mí esta liga y conjuración y se ha hecho por su trato y consejo» (1).

Debió el nuevo Comendador delatar cosas del antiguo gobierno, porque el Maestro General comisionó al P. Vilches hacer visita e información de todo. Debió empezarse ésta en la primavera: rehusóle varias veces el Maestro, y singularmente en petición jurídica, recibida en Daroca a 8 de agosto de 1629. Quéjase en ella de que el Provincial ha suspendido, van ya dos meses, la visita e información, y «para dar color, ha dicho a mí y a Va. Rma. escrito, y publicado que lo ha hecho por reducirme a tomar medios en este negocio y por no hacerme gravísimos cargos, que contra mí resultan de dicha visita»; y porque le tiene recusado diversas veces por grandes causas, le pide nuevo juez que entienda en la causa; «y mientras esta información se hace, salga de este convento el dicho Fr. Marcos de Quirós y no vuelva a él hasta que la dicha información sea vista, y proveído sobre ella V. Rma. justicia que pido y costas» (2).

Contestó el General al temible litigante, excusando la suspensión de la visita forzosa, admitiendo la recusación, pero sin venir en la nulidad de la visita, y dándole por conyúdice al prudentísimo Serrano, que el siguiente trienio subía a Provincial y General de la Orden. Hecha de nuevo información, dióse, en 8 de octubre, sentencia favorable; pero al día siguiente pronunciaron un auto que parecía deshacerlo todo. Sabémoslo por apelación jurada del Maestro recibida en Zaragoza el 30 de octubre de 1629, muy interesante por revelarnos de cuerpo entero al Fr. Hernando jurista (3).

---

(1) *Registro* del Maestro General Fr. J. Cebrián, fol. 104, vto.

(2) Recibida en Daroca a 8 de agosto de 1629. *Registro*, fol. 104, vto.

(3) Recibida en Zaragoza a 30 de octubre de 1629. *Registro*, fol. 114, vto.

En Zaragoza también se recibió a 29 de enero de 1630 otra reclamación jurídica de

Ignórase el fin que esto tuvo. Sin duda no halló el General otra solución que deponer al Comendador, como se hizo, sustituyéndole por Fr. Tomás del Castillo, sacar tal vez al Maestro Quirós y trasladar a Fr. Hernando. Y así fechado a 23 de abril en Zaragoza, salía para Granada este mandato: «Por el tenor de las presentes (por particulares razones que para ello tenemos y a nos reservamos), mandamos, en virtud de Espíritu Santo, conforme al precepto de obediencia y pena de excomunión mayor *latae sententiae*... al P. M. Fr. Hernando de Santiago, que al presente reside en nuestro convento de Granada, que dentro de seis días, desde la notificación de nuestro mandato, los cuales le damos por términos y moniciones del derecho y último perentorio, se presente ante el P. Comendador o a su Presidente de nuestro convento de Sevilla donde le asignamos por conventual y morador» (1).

Hoy nos asusta este lenguaje de mandamientos y excomuniones, que el siglo XVI, por un abuso increíble, oía sin alterarse. Debió Fr. Hernando, como otras veces, caer en la tentación, consultar sus cánones más bien que sus reglas, y pronto hallaría razones con que ponerse en salvo de la excomunión. El hecho es que, no seis días, tres meses habían transcurrido sin que pensara en salir de Granada. Hondamente sentido el General, enviaba, a 8 de agosto desde Zaragoza, mandato severísimo, de salir en el término perentorio de ocho días, y comunicaba, por esta vez, al Comendador todos sus poderes, para declararlo por público excomulgado, si no obedeciere, sin admitir cualquier título, razón o causa, apelación o dilación» (2).

No sabemos cómo discurriría Fr. Hernando; el religioso que en la voz del Superior –siempre que en ella no suena pecado—oye hablar a Dios, debería haber obedecido a ciegas; pero el canonista pudo hallar, y tal vez hallaría, modo de huir la excomunión. Intimósele el mandato en forma; oyóle, dejó pasar los ocho días, y sólo unos quince más tarde, el 3 de septiembre, se movía de Granada; pero, en vez de caminar a Sevilla, nos enteramos por cartas del Maestro General que torcía para la villa de Madrid, corte de Su Majestad. ¿Se detuvo hasta el 3 de septiembre en Granada a componer la *Apología*

Fr. Hernando, que se ve corría en Granada con las limosnas de la Redención de Cautivos, presentada contra el ex comendador de Madrid Fr. Pedro Guzmán.

(1) De Zaragoza a 23 de abril de 1630. *Registro*, fol. 128, vto.

(2) De Zaragoza a 8 de agosto de 1630. *Registro*, fol. 133.

de su modo de proceder, impresa este mismo año de 1630? ¿Fué a Madrid a editarla y defenderse ante el Nuncio? El procedimiento era muy de la época, y el camino muy andado por el Maestro (1).

Cuando Fr. Cebrián General se enteró del caso, despachó desde Tudela un mandato que, junto con el carácter recio del Maestro General, retrata el de la época, y, asimismo, una disciplina regular que hoy sorpende. Y nótese lo que decíamos arriba del abuso de las excomuniones... «Nos, queriendo, en cumplimiento de las obligaciones de nuestro oficio, acudir a remediar semejantes demasías, y al reparo y recogimiento de tan perdida conciencia y díscolo ánimo, que es lo que más principalmente nos incumbe, por el temor de las presentes, por obviar los dichos y otros inconvenientes, mandamos, en virtud del Espíritu Santo, y con formal precepto de obediencia y pena de excomunión mayor *latae sententiae*, *trina canonica monitione praemissa*, al Padre Comendador de nuestro Convento de dicha Villa de Madrid, que, luego que reciba este nuestro mandato, haga todas las diligencias posibles para saber si dicho Padre Maestro Fr. Hernando de Santiago está en dicha Villa de Madrid, y hallado, le prenda, y dentro de veinte y cuatro horas de como lo hallase, le ponga en un coche, en compañía de dos religiosos de confianza y la más gente de guarda que le pareciese necesario, de los cuales haya de recibir firmas de entrega, para que, si se les fuese, les pare perjuicio, y se les haya de pedir, y los dichos tengan obligación de entregar la persona de dicho Padre Maestro Santiago al Padre Comendador de nuestro Convento de Toledo; del cual, asimismo, hayan de cobrar y cobren recibo de entrega para su resguardo: y asimismo mandamos bajo el mismo precepto y censuras, a dicho Padre Comendador de Toledo, que luego que le sea entregada la persona de dicho Padre Maestro Santiago, le meta en una celda, en la cual esté preso y a buen recaudo, hasta tanto que por nos le sea mandada otra cosa, no consintiéndole hablar con persona alguna, sino con un religioso, el que le fuere señalado, para que le acuda a lo que hubiere menester...» (2)

En el *Registro*, ni de los nuevos mandatos que se prometían, ni del asunto se vuelve a hacer mención. Tanto lujo de excomuniones,

---

(1) Sería curioso hallar este impreso, que no hemos podido ver.

(2) De Tudela, a 25 de septiembre de 1630.

apresamiento ruidoso y reclusión, ¿quedaría todo en el papel? Verosímil es y más que verosímil. La cárcel de Toledo, si la hubo, que no lo aseguramos, sería muy blanda y breve. Debió, sin embargo, quedar con todos estos pasos su fama muy quebrantada y él bastante abatido... Veamos hasta qué punto...

IX

VA DE RECTOR A SEVILLA Y MUERE

Llegaba a su fin el primer trienio del Maestro General, quien en carta-oficio al P. Vilches, que también terminaba su provincialato, fijaba el Capítulo «para el sábado de la Domínica segunda, *post pascha*, que se contarán tres días del mes de mayo de este presente año de 1631 en nuestro convento de Granada» (1). Allá se dirigió desde Sevilla, donde residía (2), nuestro Fr. Hernando, quien, por una de esas burlas crueles de la vida, fué, entre tantos, escogido para tener el sermón al Capítulo. Abochornado con el recuerdo reciente de las excomuniones y mandatos de reclusión, empezaría con timidez, ¿no? Por gran suerte, el diligente cronista Fr. Pedro de San Cecilio, que pudo saberlo muy bien, nos ha transmitido un dato en que el Maestro se retrata como es, sin mejorarse: enhiesto, a despecho de los temporales corridos, y de sus setenta y dos años, impávido hasta el desahogo, sonriente, y con una gracia que dulcifica la fina causticidad de sus labios y lo atrevido de su palabra, tal se nos dibuja con cuatro líneas sobre el fondo obscuro de la tempestad que se aleja, y a la cual tuvo la frescura de aludir. Porque dijo graciosa y agudamente: «Son los definidores de mi provincia ogaño unos animales, semejantes, hasta en el número, a los cuatro tan célebres del Apocalipsis: de aquéllos dice San Juan: *Et quatuor animalia dicebant. ¡Amen!*, y éstos maldi-

(1) *Registro* del M.º General Fr. Juan de Cebrián, fol. 146.

(2) No sabemos cuándo entraría en Sevilla a su vuelta de Madrid. En la *Biblioteca Nacional* (Mss. 2.441, n. 11, (1631), San Laureano, de Sevilla), hay una escritura que el Maestro Fr. Francisco de Vilches, rector, hizo a la Comd. de un empréstito de 27.000 r. en el día que acababa, en 24 de abril de 1631. Es copia certificada, con firma de Fr. Hernando de Santiago, y anotada al margen de propia mano del Maestro.

ta otra cosa hacen en el definitorio que bajar la cabeza y decir *Amén* a todo cuanto el General les propone» (1).

Tan graciosa ocurrencia no le llevó esta vez a la cárcel de Toledo; al contrario, no había pasado un mes (2), y el General, elegido en Granada, le nombraba rector del Colegio de San Laureano, en Sevilla.

Con esta dignidad, que parecía cubrir, como última reivindicación, todo su pasado, entraba de rector por junio de 1631. Estaba aún muy recio, pues según Pacheco, no tuvo enfermedad ninguna hasta el año de 1636, en que le faltó la fuerza de las piernas, de manera que no pudo predicar. Y muestra de sus últimos sermones era aquel *Acto de contrición*, que sacó a luz por primera vez en Sevilla el año 1634, en el que su grande alma, en reposo ya, iluminada de lleno por la luz de la fe, más viva cuanto la de sus ojos era más escasa, lloraba ante el Crucifijo las faltas y deslices de una vida larga en días y en azares.

Porque, a partir de 1636, junto con la debilidad en las piernas que no podían sostenerle, «empezó a sentir flaqueza en la vista, y batiéndole las cataratas, mejoró un poco el año del 37; al fin de él cayó en cama, sin poder, ni aun ayudado, levantarse más». Así lo dice Pacheco (3), el pintor, en esta parte exactísimo, como quien debía pasar largas horas con el Maestro, «ciego, y ya tan devalido de la voz y lengua, a quien debió y dedebió tanto—son palabras de Tirso—, que apenas le podían oír desde muy cerca; pero con todo eso, de suerte sazonaba lo que se le percibía, que, coronándole ya la cama, ya la silla, los más curiosos y nobles sevillanos, hambrientos por las reliquias elocuentes, que la decrepitud y canas dejaron en aquel sujeto, no sabían ausentarse de su celda» (4). Mas estas visitas eran, naturalmente, más raras y breves a medida que su mal impedía sostenerlas

---

(1) El P. San Cecilio había tomado el hábito en Sevilla en 1611, o sea veinte años antes del suceso, que refiere en la vida del Maestro Fr. Pedro Machado, Provincial de Castilla de 1591-94, por estas palabras: «Dijo graciosa y agudamente, como solía, el Mtro. Fr. Hernando de Santiago en un sermón del Capítulo celebrado en Granada año de 1631. Son, etc.» *(Bibliot. Nac.*, Mss. 3.600, fol 168 vto.)

(2) En el Capítulo provincial arriba dicho fué puesto al frente de la provincia Fr. Diego Serrano, continuador, más tarde, de Fr. Hernando en el embellecimiento del convento de Granada. Fr. Hernando, por junio, estaba ya de rector en Sevilla. (Pacheco, *Libro de Retratos.)*

(3) *Libro de Retratos.*

(4) *Historia...* «Cuadragésimo segundo, Mtro. General. Fr. Dalmacio Sierra. párrafo III.

y sazonarlas con su gracia. Veíase él, tan rodeado un tiempo de príncipes, hoy sólo acompañado de sus religiosos; y «sobre esto, dice Guerrero, sacaba avisos y doctrina para los que le asistían, concluyéndolos con raudales de lágrimas que derramaba: repetía muchas veces aquel *acto de contrición* que compuso y se dió a la estampa [nuevamente] a su muerte y fué tan aplaudido que sólo en Sevilla se hicieron siete impresiones» (1).

Decíale su cuerpo que era preciso emprender el tremendo viaje a una región, donde el alma no puede más valerse, pero puede ser ayudada con sacrificios y oraciones; y así «fundó, con licencia de la religión, unas memorias perpetuas en el Colegio de San Laureano, donde fué Rector, y en el Real Convento de Sevilla, donde era hijo, y en él pidió le diesen sepultura en el lugar que señaló, que es una capilla, que llaman de las láminas, junto a un cuarto nuevo; y para este fin entregó desde luego al dicho Colegio la plata labrada y otras alhajas preciosas que tenía, para adorno del altar, las cuales le habían dado diferentes príncipes y señores sus aficionados (2). Despegado de todo, volvió sobre su alma, a cuyos ojos surgía, cada vez más cerca, entre luces y sombras el mundo realísimo de la fe. Aquí, «lloraba, como otro rey Ezequías, dice Guerrero, no por acquirir [sic] o granjear nueva vida, sino por haber perdido y malbaratado la pasada. Confesóse generalmente con grande contrición y arrepentimiento: repetía estas confesiones muy de ordinario, no por alcanzar nuevos aumentos de gracia, sino para horror y confesión suya, de que habiéndole Dios enriquecido con tan particulares talentos, no hubiese con ellos aumentado y granjeado mucho. Suspiraba de ordinario, gemía siempre y con amargura y dolor pedía a Dios misericordia» (3). Dos meses antes de morir encerróse en altísimo silencio, que no interrumpía sino para cosas muy precisas (4); y cuando sintió que la hora de partir había llegado «pidió con humildad le administrasen los Sacramentos. Cuando le llevaron el Santísimo Sacramento por viático, fueron

(1) Guerrero, *Vida*, fol. 6 vto. A pesar de tanta reimpresión, no le hemos podido aún ver.

(2) Guerrero, *Vida*, fol. 6 vto. Salmerón no menciona el dato de que esas alhajas las diera para adorno de su capilla mortuoria. Dice: «poco a poco se fué deshaciendo de todo lo que tenía y lo entregó a la religión, para caminar más ligero el camino de la vida futura». Lo de Guerrero parece más conforme a verdad.

(3) Guerrero, *Vida*, fol. 6 vto.

(4) Pacheco, *Libro de Retratos*. Véase también Guerrero, *Vida*, fol. 6, vto.

tantos los sollozos y clamores, pidiendo a Dios misericordia, que se oían desde el campo, a donde salía una ventana de su celda; cuando le administraron la Extrema Unción, en el tiempo que le ungían los miembros y partes de su cuerpo, decía tales razones nacidas de gran dolor de sus pecados, que a todos los que se hallaron presentes movían a que derramasen muchas lágrimas, acompañándole en su pena. Conoció su cercano fin, y así pidió le cantasen los religiosos el símbolo de la fe, para que, protestando y confesando los misterios de nuestra ley, rindiese el alma como católico y fiel cristiano: cantáronsele y llegando a aquellas palabras *crucifixus etiam pro nobis*, entregó el espíritu a su Criador..., señal católica para presumir no se *perdieron* en él los méritos de la muerte y sangre de Cristo Nuestro Señor, sino que se le aprovecharon para que se salvase» (1).

¡Bendita edad y bendita España aquella, dos veces madre de sus hijos, a quienes engendraba, una para la conquista de la tierra, y otra para la del cielo! Pecaban ellos también, pecaban: almas de gran vuelo a lo alto como a lo bajo, vivían en cuerpos enteros de instintos imperiosos: por fragilidad o por impulso temerario manchábanse de sangre y cieno, como nosotros, aunque con menos malicia... Pero, ¡ah!, tenían ellos una cosa que nosotros hemos perdido: fe virgen, que de la duda ni el nombre conocía; fe viva, que en los altos y descansos del placer, en las horas de soledad y de dolor, y, sobre todo, en el crepúsculo de la vejez, reanimaba poderosamente su llama, e iluminando cielo y tierra, vida y vida, revelaba al alma su eterno destino y sus errores pasados, fundía el corazón en lágrimas capaces de purificarle, y, cuando todo parecía haber acabado, rasgaba la oscuridad del sepulcro y cubría el cuerpo exánime con un rayo de esperanza inmortal.

Así murió Fr. Hernando. Eran las nueve de una noche lluviosa de marzo en Sevilla. Como acontece con todo hombre grande, sobre su cadáver aún caliente extendió la fe popular el velo de lo maravilloso. A la hora que expiraba oyéronse junto a las puertas del colegio, a donde daba la ventana de su celda, «voces extrañas que con júbilo repetían: ¡Victor!, ¡victor!, ¡victor!» Serían los ángeles custodios, dice con ingenuidad la crónica (2).

---

(1) Guerrero, *Vida*, fol. 7. Por descuido pone *perdió* en vez de *perdieron*.

(2) Sin negarlo ni afirmarlo, he aquí sus palabras: «Advirtióse otra maravilla,

Cuando a la mañana siguiente corrió la triste nueva, toda Sevilla se conmovió; entonces, sin duda, se divulgó «el *Acto de contrición*, que vendían los ciegos, y se publicó en su muerte y fué muy estimado (1). Lleváronle los religiosos desde San Laureano al convento real para hacerle las exequias y darle sepultura. Concurrieron todas las religiones de Sevilla, la nobleza y gran concurso, e hiciéronle suntuosas honras por ocho días; predicó el primero de ellas el P. Maestro Fr. Juan Herrera, hombre grande de su Hábito» (2), y Provincial cuando Fr. Hernando era Comendador de Granada. También aquí se le celebraron exequias «con asistencia de todas las Comunidades religiosas, de los dos Cabildos, los sujetos más condecorados de aquella nobilísima ciudad, numeroso concurso de todo el pueblo y lugares circunvecinos y asistencia de la música de la Santa Iglesia Catedral, y predicó en ella el R. P. M. Fr. Pedro Alvarez, Comendador que era de dicho convento (3).

Fué enterrado Fr. Hernando en la llamada capilla de las láminas, que él había sabido adornar de un modo digno de su piedad y de su fe. De frente, el altar, adornado con la plata y alhajas, regalo de prínci-

---

para confirmar lo dicho, y fué que, siendo las nueve de la noche cuando murió el P. Maestro y ser tiempo lluvioso y la puerta de la ciudad, que llaman la real, cerrada más había de dos horas, y los pocos vecinos que hay cerca del colegio de San Laureano recogidos en sus casas por la lluvia que había. Y al mismo punto que expiró y salió el ánima de aquel cuerpo, se oyeron grandes voces a las puertas del colegio, cercanas a las ventanas de la celda del P. Maestro, que decían con gozo y regocijo: «¡Victor!, ¡victor!, ¡victor!». Admiráronse del suceso los religiosos, por ser en la ocasión que se dijo; subieron a toda priesa a las ventanas de las celdas a ver quién [*sic*] eran los que en aquella ocasión habían dicho aquellas palabras; mas, mirando por todas partes, no hallaron no sólo persona alguna, pero ni rumor y ruido de que la hubiese habido, siendo así que se descubre desde allí mucho distrito de campo; causóles mayor confusión el caso a los frailes, y así, con este cuidado, otro día de mañana procuraron examinar el suceso, y sólo pudieron alcanzar a saber de los vecinos que ellos también habían oído las voces, mas que no entendieron ni supieron quién las pudiese haber dado aquellas horas, y más estando lloviendo; con lo cual se persuadieron piadosamente serían los ángeles custodios, que gozosos de que a aquella alma la hubieran aprovechado los méritos de la Pasión de Nuestro Redentor, contra las astucias y acusación del enemigo, le cantaron victoria, regocijándose y alegrándose.» (Guerrero, *Vida*, fol. 7).

(1) Pacheco, *Libro de Retratos*... «Entonces debía fraguar aquel *Acto de contrición*, digno de que quede perpetuamente en la memoria de los hombres, que vendían los ciegos y se publicó en su muerte, y fué muy estimado... Fué su muerte a 3 de abril.» Ya se ha dicho que el *Acto de contrición* fué impreso en 1634. En la fecha de su muerte Pacheco se equivocó, sin duda, al traducir el *III Kalendas Aprilis* del epitafio.

(2) Pacheco, *Libro de Retratos*.

(3) Fr. Diego Serrano, *Fragmentos históricos y noticias*, lug. cit., fol. 178.

pes y amigos; en él se debían decir unas misas, que allí había fundado por su alma; en las paredes había «colocado dos hermosísimas láminas, de Cristo Nuestro Señor Crucificado la una, y la otra de Nuestro Señor resucitado, dádiva de la Santidad de Paulo V, cuando estaba en su privanza, concediéndolas particulares indulgencias» (1); entre las dos, sin duda, y frente al altar, su sepulcro cubierto con una lápida, «y en la pared, a la cabecera del sepulcro, su verdadera efigie, que consuela el mirarla, jusgando [*sic*], dice el piadoso cronista, la imaginación está vivo aquél, que por tantos títulos lloramos viéndolo muerto...» (2). Porque era así: «alta estatura la de su cuerpo, no de muchas carnes, el rostro moreno, con algún género de ferocidad en él, aunque tratado era muy afable y comunicable; era liberal y dadivoso, aunque mudable e inconstante, de donde se le originaron sus inquietudes; era de grande ánimo y de intrépido corazón; no le humillaron los rigurosos contrastes de la fortuna; en medio de lo más riguroso de ella hablaba con maravilloso desahogo; perdió nuestra religión sagrada uno de los mejores hijos que ha tenido en ella, y la Iglesia católica uno de los mayores predicadores desde el tiempo de los Apóstoles al siglo presente» (3).

Seamos indulgentes con las efusiones del cronista y respetemos sus lágrimas: el muerto las merecía. Y nosotros dirijamos una última mirada al simbolismo de ese enterramiento. Reposa al fin, como quien halló su centro, aquel hombre, que a sí mismo y a tantos otros agitó en vida, y que, si tuvo deslices, supo repararlos antes de morir. Calla y yace en silencio el *Pico de oro* y *Armonía de la Iglesia*, aunque bien alto habla por todo cuanto le rodea: que aun en su sepultura acertó a ser elocuente... Para dormir ese sueño con esperanza de despertar de él, ¿puede darse mejor sitio que frente por frente del altar, a la izquierda Cristo crucificado, que muriendo, mató a la muerte, a la derecha ese mismo Jesús, resucitado, primicias de los que duermen? Así quiso el sabio Maestro Fr. Hernando de Santiago esperar su resurrección.

Lo que entonces será, ya tú, cristiano lector, lo adivinas: de lo

---

(1) Guerrero, *Vida*, fol. 8 vto.
(2) Guerrero, *Vida*, fol. 8 vto.
(3) Guerrero, *Vida*, fol. 8 vto.

que fué en la tierra, algo ha dicho larga y enojosamente mi pluma; más breve, y no sin elegancia, el cincel en la piedra (1).

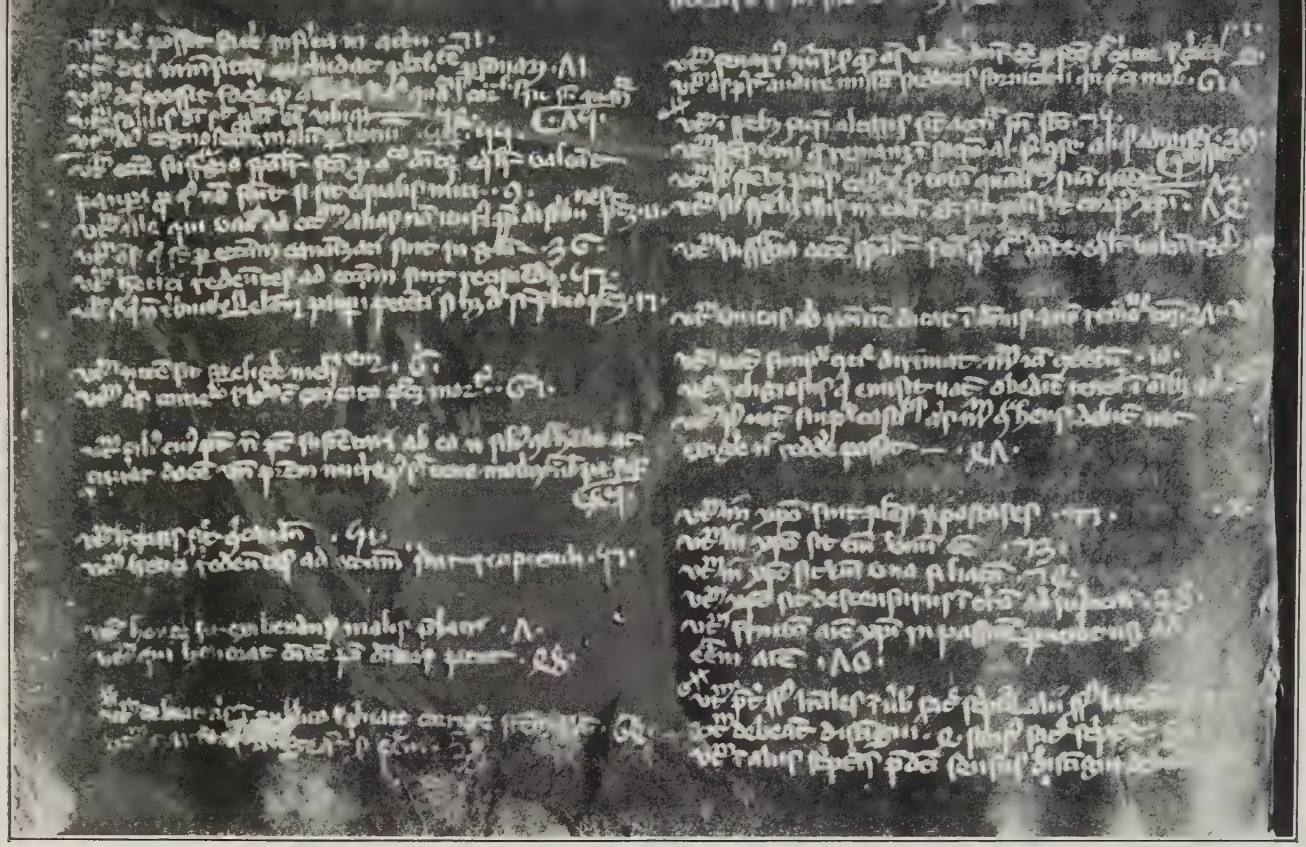
D. O. M.
A LA POSTERIDAD
DETÉN, VIAJERO, EL PIE: PÁRATE Y NO LLORES:
MIENTE LA PIEDRA AL HABLAR DE MUERTE:
PUES GUARDA EL MÁRMOL CENIZAS
QUE HAN DE PERPETUAR AL FÉNIX REDIVIVO
QUE DE SU PROPIA MEDULA
VIVIRÁ AUN DESPUÉS DE LAS CENIZAS:
AL ORADOR REY DE LOS ORADORES,
GLORIA DE LA PALABRA, MAGISTERIO DE LA PLUMA:
VICEGENERAL DE ITALIA, EMBAJADOR DE AMBOS FELIPES
ANTE GREGORIO XIV Y PAULO V, SUMOS PONTÍFICES:
AL QUE ALZÓ CASI DE LOS CIMIENTOS
EL CONVENTO DE GRANADA; HIJO DE LA REDENCIÓN,
HIJO DEL CONVENTO Y CIUDAD DE SEVILLA.
¿QUÉ? ¿AÚN NO RECONOCES
AL *PICO DE ORO* Y *ARMONIA DE LA IGLESIA*
R. P. M. FR. HERNANDO DE SANTIAGO?
YA LO SABES, HUÉSPED. TÚ DILO A LAS NACIONES.
SE NOS ADELANTÓ EL SAPIENTÍSIMO MAESTRO
QUE A XXX DE MARZO, YA MÁS QUE OCTOGENARIO,
PAGÓ EL FATAL TRIBUTO.....
SOMBRAS MENORES DE INGENIO TAN EXCELSO
SEGUIREMOS TRAS ÉL. ¿POR QUÉ NO PIENSAS
LO ETERNO, HOMBRE MORTAL?

Q. Pérez.

Salamanca, febrero de 1927.

---

(1) Pacheco atribuye el epitafio a Fr. Juan de Herrera. Salmerón (a quien sigue Diego Serrano) al P. Sebastián de Mirabal, «provincial que fué de la provincia de Andalucía, religioso muy observante y de muchas partes que perdió la Religión mucho en perderle» *(Recuerdos)*. El mismo lo trae en su original latino.



BIBLIOTECA CAPITULAR DE TORTOSA

COD. N. 1 S. THOMAE AQUINATIS QUAESTIONES QUODLIBETALES. INDICE

Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa.

OTROS CÓDICES DE JUAN DE NÁPOLES, DURANDO Y SANTO TOMÁS (1)

A continuación de los doce cuolibetos de Juan de Nápoles, contiene el códice ms. 244 de la Biblioteca capitular de Tortosa tres cuestiones disputadas; luego, formando otro grupo, 38 cuestiones particulares disputadas, y, finalmente, cuatro cuestiones disputadas, formando otro grupo o serie. Las cuestiones de los dos primeros grupos son las mismas ya publicadas, aunque en orden muy diverso, por Gravina (2). Falta, sin embargo, en este ms. la cuestión 40, según la numeración de Gravina: *Utrum matrimonium contractum per verba de praesenti, et non consummatum per carnalem copu-*

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, tomo V, 1926, páginas 16-25 y 150-163. Ya es hora, ciertamente, de terminar este estudio, que un largo viaje y una más larga estancia en el extranjero nos obligó a interrumpir. En la Biblioteca Nacional de París y en la Vaticana hemos podido ver la edición de las cuestiones disputadas de Juan de Nápoles, debida a Gravina (de ella vamos a hablar en seguida), que en Barcelona no habíamos podido encontrar. Durante este intervalo de tiempo ha visto la luz pública la excelente obra de monseñor Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* (München, 1926). En el capítulo X (páginas 374-384) se estudian las obras de Juan de Nápoles, según lo poco que se conocía hasta ahora de este autor. Al fin del volumen (página 562) se llegan ya a citar nuestros dos artículos anteriores, completando algo lo expuesto en el cuerpo del volumen; pero mientras no se estudie todo el enorme material de Juan de Nápoles, que presentamos al público por primera vez, este ilustre representante de la primera escuela tomista quedará muy incompletamente conocido. A la lista del material desconocido e inédito que ya hemos presentado, habrá que añadir las cuatro cuestiones disputadas *de sanguine Christi* y *de venditione et emptione*, de que luego hablaremos, nuevas también.

(2) F. Joannis de Neapoli, O. P., *solemnis doctoris parisiensis e primis propugnatoribus doctrinae S. Thomae, Questiones variae Parisius disputatae post annos CCCII ex vetusto MS. Codice insignis Bibliothecae Regii Conventus S. Dominici erutae, et nunc iussu* A. R. P. F. Dominici Gravina, *Neapolit., eiusdem ordinis, S. Theologiae Magistri et Provinciae Regni Provincialis in lucem editae, Theologis, J. C. et Philosophis perquam necessariae. Neapoli, in aedibus Regalibus S. Dominici, Typis Constantini Vitalis per Secundinum Roncaliolum. M.DC.XVIII.*

lam, solvatur per susceptionem s. Ordinis, sicut solvitur per professionem religionis (pág. 340). En cambio, las cuatro cuestiones del último grupo son enteramente desconocidas e inéditas, viniendo a aumentar el valor de este manuscrito tortosino.

Vamos a transcribir los títulos de estas cuestiones, tal como están en los índices finales, por nosotros fotocopiados en septiembre de 1925. Añadiremos a continuación el número de orden, con la paginación correspondiente a la edición de Gravina.

II. [Joannis de neapoli quaestiones disputatae]

Incipiunt tituli trium questionum disputatarum, quarum [prima] de uisione beatifica est.

Primo utrum anime separate sanctorum uideant deum beatifice (q. 41, p. 346).

De paupertate xpti. et apostolorum.

2.ª est utrum asserere xptum. et apostolos nichil habuisse in communi sit hereticum (q. 42, p. 357).

De potestate pape.

3.ª est utrum imperator et alii domini temporales quicumque, sint subiecti pape quantum ad potestatem quam habent respectu temporalium (q. 39, p. 331).

Incipiunt tituli 38 questionum particularium disputatarum.

Prima est utrum preter doctrinas humano studio et ingenio adinuentas fuerit necessaria aliqua alia diuinitus inspirata (q. 17, p. 142).

2.ª utrum doctrina sacre pagine sit scientia proprie dicta (q. 18, p. 145).

3.ª utrum doctrina sacre pagine sit speculatiua uel practica (q. 19, p. 158).

4.ª utrum deus sit subiectum theologie sub ratione absoluta qua deus, uel sub ratione aliqua speciali, ut pote sub ratione qua restaurator uel glorificator et cetera, ut quidam dicunt (q. 20, p. 172).

5.ª utrum doctrina sacre pagine subalternetur alicui scientie alteri, uel aliqua alia subalternetur sibi (q. 21, p. 181).

6.ª utrum distinctio secundum diuinorum attributorum sit per respectum ad intra uel per respectum ad extra (q. 27, p. 229).

7.ª utrum potentia generatiua uel spiratiua in diuinis significet essentiam uel relationem (q. 29, p. 246).

8.ª utrum distinctio realis diuinarum emanationum sit accipienda penes principia uel penes aliquid aliud (q. 30, p. 255).

9.ª utrum spiritus sanctus distingueretur a filio si non procederet ab eo (q. 13, p. 106).

10.ª utrum deus sit in omnibus rebus (q. 22, p. 189).

11.ª utrum deus operetur in omni operante (q. 15, p. 125).

12.ª utrum deus potuerit aliquam creaturam producere ab eterno (q. 23, p. 197).

13.ª utrum in solo deo sit idem suppositum et natura (q. 12, p. 99).

14.ª utrum esse rerum creatarum sit in continuo fieri, uel in continuo facto esse (q. 10, p. 84).

15.ª utrum rationes seminales que ab Augustino 3.° de trinitate et de genesi ad litteram dicuntur esse in materia corporali sint potentie actiue et passiue rerum, uel forme inchoate, uel aliquid aliud (q. 16, p. 130).

16.ª utrum evum differat ab eternitate et tempore (q. 32, p. 272).

17.ª est de esse elementorum in mixto, utrum scilicet sint in elemento actu uel uirtute tantum (q. 11, p. 90).

18.ª utrum substantia intellectualis, anima scilicet beata uel angelus, sit composita ex materia et forma (q. 24, p. 209).

19.ª utrum in angelis sit compositio generis et differentie (q. 37, p. 315).

20.ª utrum anima sit tota in toto corpore et tota in qualibet eius parte (q. 28, p. 237).

21.ª utrum potentia anime addat rem aliquam absolutam supra eius essentiam uel respectum tantum (q. 25, p. 218).

22.ª utrum ueritas formaliter dicta se habeat ad intellectum subiectiue uel obiectiue (q. 31, p. 264).

23.ª utrum ad eliciendum actum dilectionis supernaturalis requiratur necessario aliquis habitus in uoluntate uel sufficiat sola assistentia spiritus sancti (q. 1, p. 1).

24.ª utrum gratia et caritas sint idem re absoluta (q. 3, p. 19).

25.ª utrum caritas augeatur secundum gradus in essentia, uel secundum gradus in esse tantum (q. 4, p. 27).

26.ª utrum caritas possit augeri in infinitum (q. 5, p. 37).

27.ª utrum caritas possit diminui de facto (q. 6, p. 48).

28.ª utrum creatura intellectualis diligat deum plus quam se dilectione naturali uel sola dilectione caritatiua (q. 8, p. 67).

29.ª utrum deus possit clare uideri ab aliquo per essentiam et non diligi (q. 7, p. 56).

30.ª utrum fruicio caritatiua patrie habeat pro immediato obiecto deum, uel dei uisionem (q. 2, p. 10).

31.ª utrum beatitudo consistat principaliter in actu intellectus uel in actu uoluntatis (p. 14, p. 114).

32.ª utrum rex fidelis xptianus. pro defensione iusta rei publice in defectu necessarie gentis armigerorum fidelium possit et debeat secundum xptianam. religionem uti infidelibus ut saracenis stipendiariis ad ipsum uenientibus in iusta defensione predicta (q. 38, p. 323).

33.ª questio est utrum sententialiter et iuste ab inferiore

iudice condempnatum ad mortem secundum leges ciuiles, princeps possit secundum leges ciuiles iuste a pena mortis absoluere (q. 26, p. 226).

34.ª utrum persona diuina potuerit assumere naturam creatam in unitatem suppositi (q. 34, p. 291).

35.ª utrum una persona diuina sine alia potuerit assumere naturam creatam ad unitatem suppositi (q. 35, p. 301).

36.ª utrum persona diuina possit assumere naturam irrationalem (q. 36, p. 308).

37.ª utrum in xpto. sit duplex esse (q. 9, p. 77).

38.ª utrum sacramenta noue legis sint causa gratie (q. 33, p. 283).

Incipiunt tituli quatuor questionum disputatarum, quarum tres sunt de sanguine xpti., quarta de uenditione et emptione (1).

Prima est utrum sanguis xpti. fuerit unitus personaliter uerbo dei.

2.ª utrum in triduo mortis xpti. sanguis eius potuisset consecrari sic quod ei esset adoratio latrie exhibenda.

3.ª utrum totus sanguis effusus in passione fuerit in eo post resurrectionem.

4.ª utrum rem modici precii tradens et uendens alicui pro magno precio soluendo in futuro committat usuram.

En el mismo folio, columna segunda, comienza:

Expositio orationis dominice Pater noster... Inter orationes que dicuntur in ecclesia principatum tenet et magis frequentatur... (Un folio y medio; incompleto.)

3.°—Biblioteca capitular de tortosa, n. 1

Pergamino; 285 × 200; siglo XIII. Registrado y descrito incompletamente por Denifle-Chatelain, *Inventarium Codicum Manuscriptorum Capituli Dertusensis* (París, 1896) (2), y siguiendo sus pasos por O' Callaghan, *Los Códices de la Catedral de Tortosa* (Tortosa, 1897).

---

(1) Volvemos a advertir que las siguientes cuatro cuestiones son desconocidas e inéditas. Ni siquiera su existencia se sospechaba hasta ahora.

(2) He aquí la descripción de Denifle-Chatelain: 1. S. Thomae Aquinatis «questiones quodlibetales». Ad quintum Quolibetum legitur: «Istud quolibet determinavit fr. Thomas de Aquino, Ord. frat. Pred., Parisius anno Domini M°CCLXXI circa festum Natalis Domini» (sicut in cod. Erlangensi, n.° 328). Desunt Quolibeta 1-4. Quolibetum 6.tum manu alia ac caetera scriptum est. Ultimum Quolibetum est 11.um

Pergam., alt. 285, lat. 200 mill., saec. XIII.

Hace observar O' Callaghan, canónigo archivero que fué de aquella biblioteca y archivo de Tortosa, que al principio del códice faltan algunas hojas. Trabajando nosotros, hace algunos años, en aquella biblioteca, tuvimos la suerte de encontrar aquellos folios dispersos, y reunirlos al volumen de que se habían desprendido. También encontramos (y en parte fotografiamos) otros códices manuscritos de Santo Tomás, que luego se han encuadernado y colocado a continuación de los 147 códices de todo género, inventariados (1).

[S. THOMAE AQUINATIS QUAESTIONES QUOLIBETALES]

Como no faltará quien estudie este códice, nos contentamos hoy con publicar la fotocopia del índice de cuestiones; con esto ahorraremos tiempo y espacio. Esperamos que el fotograbado resulte tal que pueda leerse.

Antes de acabar, y ya que presumimos hemos de tardar en ocuparnos de semejantes estudios, vamos a dar noticia de otro códice de Durando, aunque no encaje propiamente con el título de estos artículos, por no ser de cuolibetos, ni estar en la rica Biblioteca Capitular de Tortosa, sino en la de Barcelona.

---

(1) Forman un interesante ejemplar de la *Suma* de Santo Tomás, que pasó también por alto a Denifle-Chatelain. Los describiremos cuando publiquemos el *Catálogo de los códices manuscritos de la Biblioteca capitular de Tortosa*, completando las descripciones incompletas de Denifle-Chatelain y añadiendo la de los otros códices que no vieron los dos ilustres bibliógrafos, a pesar de ser muchos e importantes. Dentro del título general del estudio que estamos terminando, entra también la obra menor de Ricardo de Mediavilla, *Secundum Quolibet*, contenida en esta biblioteca de Tortosa con el n.º 16, y descrita ligeramente por Denifle-Chatelain, *ob. cit.*, y por O' Callaghan. Nosotros la describiremos más detenidamente al dar el Catálogo completo. Sólo añadiremos que este ms. perteneció al canónigo de esta iglesia catedral Francisco *Cristovol*, como consta por el inventario y tasación de sus bienes, que se hizo en 1375, después de su muerte. Entre otras muchas partidas de libros hay: *Item liber vocatus secundum quodlibet Ricardi in pergameno. I flori e mig.* Aquel canónigo era un gran bibliófilo; admira el número y valor de los libros que dejó al morir y que, en gran parte, pasaron a la biblioteca capitular, en donde muchos aún se conservan (por ejemplo, algunos de los mss. de Santo Tomás). En el mismo inventario hay la siguiente nota, curiosa: *Item ferramenta e forniments de libres a guarnir per ligar e fornir.* El mismo, pues, cuidaría de la encuadernación de sus libros. Véase lo que hemos dicho de este personaje en nuestra obra *Liber Pontificalis prout exstat in Codice Dertusensi.* Barcelona, 1925.

4.°—Biblioteca capitular de Barcelona, n. 36

Pergamino; 350 × 250; siglo XIV; sin foliar; escritura a dos columnas y con muchísimas abreviaturas. El texto es bueno; no difiere gran cosa de la edición de Antuerpia de 1566. Tapas de madera forradas de cuero; cierres de cuero y metal.

[DURANDI A SANCTO PORTIANO
COMMENTARIA IN LIBRUM III ET IV SENTENTIARUM]

En el primer folio recto hay una miniatura con capital de E miniada y dorada, orla sencilla que cierra toda la página; al pie y posterior, el escudo del obispo García, garza sobre campo de plata, cuartel rematado con la mitra; todo dentro de un círculo que cubre, en parte, la antigua orla de hiedra, sencilla. Una ornamentación casi igual se ve en el folio 1r. del 4.° libro.

Al fin, antes de la *tabula*, se lee: *Explicit scriptum super quartum sententiarum compilatum per fratrem Durandum de sancto Portiano doctore sacre theologie ordinis fratrum predicatorum. Deo gratias. Nomen scriptoris Johannes Amicus Honoris.* En el primer folio de guarda se lee también: *Ex dono Rmi. patris dni. Petri Gartia de Xatiua Ciuitate Episcopi Barcinonensis in artibus et sacra theologia magistri parisiensis facto bibliothece Ecclesie sue barcinonensis anno Millesimo quingentesimo secundo pontificatus sui Anno duodecimo* (1).

José M. March.

Barcelona.

---

(1) En nuestro artículo anterior se deslizaron algunas erratas de números. En los títulos de los cuolibetos cuarto y quinto, en vez de 11, ha de ser 21; en el sexto, en lugar de 19 y 20, es 18 y 19; en el título del nono, en vez de 17, léase 27; en el décimo, en lugar de 27 y 28, es 28 y 29, respectivamente.

Más acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden [1]

(Conclusión)

B]—Examen de los argumentos en pro de una instrucción doctrinal práctica

Veamos ya si hay razones sólidas que muestren que la parte susodicha del *Decretum pro Armenis* no es una declaración doctrinal de la Iglesia, sino tan sólo una instrucción doctrinal práctica, según la enseñanza más común de los teólogos, sin declaración oficial de doctrina. Mas antes creemos oportuno hacer una observación. Parece del todo improcedente mezclar la cuestión de que se trata con otra bastante dudosa, de la cual hoy disputan mucho los teólogos. Nos referimos a la discusión de si puede o no la Iglesia mudar la materia específica de algunos sacramentos. No negaremos que alguien ha argumentado de la siguiente manera: Si el decreto de Eugenio IV, en su parte sacramental, fuera una declaración doctrinal, indicaría que la Iglesia tiene facultad para cambiar la materia específica de algunos sacramentos. Es así, que no tiene dicha potestad. Luego aquella parte del decreto no es una declaración doctrinal. En este silogismo la mayor parece a muchos innegable, si bien algunos no la conceden, pues distinguiendo entre declaración doctrinal infalible y falible, opinan que aquí se trata de una declaración falible, de la cual nada puede concluirse acerca del poder de la Iglesia en la materia específica de los sacramentos. En cuanto a la menor, dista mucho de ser clara, y es negada por bastantes teólogos. ¿A qué, pues, hacer depender esta tesis de proposiciones dudosas, o por lo menos bastante oscuras? De antemano decimos que no seguiremos este camino. Mas para no ser enfadosos, repitiendo lo que ya dijimos hace dos años en esta misma revista, nos contentaremos con exponer sintéticamente las

(1) Véase Estudios Eclesiásticos (15 enero 1927), pp. 54-78.

razones extrínsecas e intrínsecas al decreto, en las cuales nos fundamos para establecer que la parte 5.ª del mismo es una instrucción doctrinal práctica, y haremos hincapié al mismo tiempo en ciertos puntos que entonces no hicimos sino tocar, para que resalte más ahora el vigor de nuestra argumentación. Con tanta más razón insistimos en esta cuestión, por cuanto vemos que recientemente se expresan algunos autores, como si el cardenal Van Rossum hubiera dado en ella la sentencia definitiva. Así, p. e., el P. Otten, S. J., después de exponer las opiniones expuestas por los teólogos acerca de este decreto, concluye así: «Alii denique contendunt Eugenium in illa declaratione sese accommodasse doctrinae in scholis usque ad illud tempus sat communi, eumque hanc proposuisse auctoritate magisterii ordinarii, ab ea tamen propter validas rationes esse recedendum. Ita fere cardinalis Van Rossum qui hanc quaestionem funditus investigavit atque eruditissime solvit.» (1).

Razones extrínsecas al decreto.

Primera razón.—Los que admiten que esta instrucción sacramental es una declaración dogmática, han de resolver, desde luego, un enigma verdaderamente indescifrable. ¿Cómo explicar que Eugenio IV y el Concilio de Florencia, que con tanto trabajo habían llegado a concertar una unión con los griegos, unión que tantas veces en el calor de la discusión estuvo a pique de hacerse imposible, por la pertinacia de los griegos en rehusar ciertos puntos de la doctrina católica; cómo explicar, digo, que pocos meses después de haber aprobado los ritos de los griegos, diesen una declaración doctrinal que invalidaba por completo todos los ritos sacramentales del Orden administrados por los griegos? No se nos oculta lo que a esta dificultad responde el P. Hugon (2), con el cardenal Billot (3), y otros, a saber, que el Papa y el concilio de Florencia declararon que en adelante la entrega de los instrumentos sería materia esencial sólo para la Iglesia latina y para la armenia. Mas esta solución es del todo insostenible.

---

(1) Otten, S. J., *Institutiones dogmaticae*, t. VI, p. 307 (Chicago 1925).
(2) Hugon, *Tract. dogm.*, vol. V, pp. 512-513.
(3) Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, t. II, ed. 6.ª, p. 304.

1.º Porque en todo el decreto para los armenios no se hace la menor insinuación de diferencias entre la Iglesia oriental y la occidental, y ni siquiera se mencionan estos nombres. 2.º Pues tampoco es razonable que Eugenio IV, para cambiar la materia del Orden en la Iglesia occidental, se dirigiera a una parte de la Iglesia oriental, como para embrollar las cosas, y, sobre todo, sin mencionar a la Iglesia aludida. 3.º Porque no se mostrará ni un sólo documento de este Papa dirigido a la Iglesia latina en el que comunicara a ésta dicha decisión, o en el que siquiera aludiera al decreto para los armenios. No parece, pues, verosímil que el Papa Eugenio pensara en cambiar la materia del Orden para la Iglesia occidental.

Ni se diga tampoco que Eugenio IV no se cuidó de investigar la materia esencial del rito griego, en las ordenaciones antes de aprobarlas, sino que le bastó examinar que estaban estos ritos en conformidad con los antiguos eucologios de la Iglesia de Oriente, y que llevaban ya la aprobación de una serie de Papas desde San León IX hasta el Concilio de Florencia; mas que al tratarse de la Iglesia latina y de la armenia en perfecta consonancia con ella, quiso *declarar expresamente* que la materia esencial del sacramento del Orden es la entrega de los instrumentos, en lo cual se equivocó. Pues esta afirmación descansaría en un falso supuesto histórico, cual es el de que Eugenio IV no examinara minuciosamente todos y cada uno de los ritos griegos, para ver de descubrir si había discrepancias esenciales con la Iglesia latina. Recuérdese que en el mismo decreto de unión *Laetentur coeli* se declara que el pan de trigo es verdaderamente transmutado en el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, tanto si aquél es ázimo como si es fermentado; que según afirma el Cardenal Julián Cesarini de Santa Sabina, que estaba presente en el Concilio, se renunció a insertar en el decreto de unión con los griegos el punto relativo a la consagración (a saber, que ella se realiza únicamente por las palabras de la consagración, y no por las oraciones subsiguientes), para no inferir una injuria a la Iglesia griega, suponiendo que había profesado hasta entonces una creencia contraria, tanto más que los mismos griegos prestaron una declaración, certificando que no discrepaban en esto de la Iglesia latina. Téngase presente también que, concluída la unión solemne con los griegos, propusieron a éstos los latinos un cuestionario de puntos que el Papa deseaba aclarar, antes de aprobar sus ritos y costumbres. Por qué en la Misa juntaban con

las sagradas especies otros pedazos de pan; por qué inclinaban la cabeza cuando transportaban estos dones todavía no consagrados de la mesa de la protesis al altar; por qué derramaban agua caliente en el cáliz, etc.; por qué los sacerdotes administraban regularmente la Confirmación; por qué ungían con óleo los muertos antes de sepultarlos; por qué los sacerdotes y los obispos no recitaban el *Confiteor* antes de celebrar; por qué decían aún después de la consagración: *Fac panem hunc pretiosum corpus Christi tui;* por qué contrariamente a la palabra de Dios disolvían los matrimonios... Solamente, cuando sus respuestas satisficieron, alcanzaron los griegos de Eugenio IV la aprobación de sus ritos y costumbres (1). Se ve, pues, que este Papa no procedió a humo de pajas, como suele decirse, al dar su aprobación. Ni parece, después de lo dicho, tener sólida probabilidad la opinión de que, unos meses después, Eugenio IV y el Concilio de Florencia dieron una declaración doctrinal, por la que, a ser ella infalible, resultarían ser inválidas todas las ordenaciones de los griegos aprobadas; pero que, por no ser la declaración infalible, ambos padecieron una equivocación. Esto supondría en el Papa y el Concilio una ligereza y una precipitación inconcebibles *a priori*, y *a posteriori* desmentidas por la historia.

Tal vez alguien pretenda retorcer este argumento contra nosotros, diciendo que si no puede admitirse que Eugenio IV diese una declaración doctrinal, que pronunciaba la invalidez de unos ritos sacramentales, que había aprobado unos meses antes, tampoco carece de dificultad el admitir que dicho Papa entregara con su aprobación a los armenios una instrucción sacramental, que les debía servir de norma, y contenía no obstante una opinión que, de ser verdadera, invalidaba aquellas ordenaciones sacramentales de los griegos, que antes había aprobado. No negaremos que no es muy fácil dar solución a esta dificultad. Mas conviene tener presente que ésta no favorece nada a los partidarios de la declaración doctrinal. Pues todos han de admitir, que la parte 5.ª del decreto de Eugenio IV es, *por lo menos*, una instrucción sacramental, aprobada en general por este Papa y el Concilio de Florencia. Si hay alguna dificultad en esto, bastará buscar una solución probable, sin que sea necesario llegar a una solución cierta. Admitir que además esta instrucción es una declaración doctrinal tro-

(1) Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VII, 2ª p., pp. 1.025-1.048 (París 1916).

pieza, ya por ahora, con una dificultad imposible de solventar (después veremos las otras que se siguen), cual es la de que Eugenio IV y el Concilio de Florencia o cambiaron la materia del Orden para la Iglesia de Occidente sin dar el más mínimo indicio de ello, o que obraron con una precipitación y ligereza inconcebibles, declarando inválidos unos ritos sacramentales, que habían aprobado unos meses antes, y esto sin que después se dieran de ello cuenta los griegos, ni protestaran nunca, ni menos aún lo advirtieran los mismos Papas, que continuaron aprobando dichos ritos, y no sólo les otorgaron su aprobación, sino que el mismo Clemente VIII dotó magníficamente a un colegio griego, y estableció que residiera en Roma un obispo griego, para conferir las ordenaciones según sus ritos, y al recibir a los rusos en la Iglesia reconoció como válidamente ordenados a sus obispos y sacerdotes. No parece, pues, que esta sentencia esté en consonancia ni con la manera de ser y obrar de la Iglesia, ni tampoco con lo que nos narra la historia.

Establecido esto, decimos que esta instrucción sacramental del decreto está sacada casi a la letra del opúsculo de Santo Tomás: *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiae expositio*, y por lo tanto podía considerar Eugenio IV la doctrina de él tomada, por lo menos, como la más común entre los autores. En lo referente a la materia y forma de los sacramentos, no aparece aquella precisión y exactitud escolástica que podría desearse. Pero téngase presente que en la Iglesia se van precisando bastantes puntos de la doctrina con el transcurso de los tiempos, y si por una parte no hay que exigir de la Iglesia precisiones escolásticas antes de tiempo (1), también por otra es muy difícil en los compendios de doctrina, aun aprobados por los Pa-

(1) Conviene tener presente que sólo poco antes de Santo Tomás se comenzó a designar por materia y forma las partes esenciales de un sacramento, y la aplicación no siempre resultó acertada al principio. Así Alberto Magno al hablar del sacramento de la Penitencia expresó la siguiente opinión, hoy día harto rara: «Forma autem huius sacramenti [Paenitentiae] non eodem modo accipitur ut in aliis, in quibus minister sacramenti qui agit actum verbis dat formam pronuntiando verba... Unde *forma* ipsius est *informatio gratiae*, vel gratia informans hunc dolorem in quantum sic informans» (4, dist. 16, a. 1, edic. Vivès, t. 29, p. 540). Parece qne no puede negarse haber sido Santo Tomás el primero que llevó esta aplicación a todos los sacramentos. (Cf. Göttler, *Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakraments*, p. 35, Frigurgo 1904). ¿Cómo había de resultar esta aplicación de buenas a primeras perfecta?

pas, y destinados para la Iglesia discente, el evitar toda proposición que sea eco de sentencias disputadas en las escuelas. Eugenio IV quiso tratar de la materia y forma de los sacramentos, y pudo denominar a la materia de los mismos en un sentido más lato, como dice San Alfonso de Ligorio, denotando por este nombre en el Orden «aquellas cosas, que, usadas en los siete Ordenes suelen llamarse comúnmente materia de los Sacramentos, por significar más expresamente la diferencia entre cada uno de los Ordenes» (1). Así pudo prescindir el Papa Eugenio, de si siempre era o no esencial la materia de los sacramentos que menciona. Y esto creemos que sin titubear lo han de conceder todos los que consideren atentamente el decreto. Pues en primer lugar, en el sacramento de la Eucaristía nadie dirá que el agua es materia esencial, y esto no obstante dice el decreto: «materia est panis triticens, et vinun de vite, cui ante consecrationem *aqua modicissima admisceri debet*». Y en segundo lugar, en el sacramento de la Extremaunción, ya en tiempo de Santo Tomás, no era esencial ni la unción de los pies ni la de los riñones, pues se dice en la *Summa Theol.*: «*quidam* vero illam [unctionem] servant, quae fit ad pedes, et non quae ad renes...» (2). Mas a pesar de esto se expresa así el decreto al enumerar las unciones del enfermo que hay que practicar: «in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem».

A nadie debe extrañar lo que acabamos de decir, pues, como ya lo demostramos en esta misma revista (3), no es raro que en compendios de doctrina cristiana, aprobados en general por los Papas, se contengan proposiciones que sean ecos de doctrinas que en las escuelas van perdiendo su probabilidad. Pero creemos no poder roconocerse jamás tales proposiciones en declaraciones doctrinales, dadas por los Pontífices Romanos, como expresión de la doctrina de la Iglesia.

2.ª *razón.*—Parece que si el Concilio de Florencia hubiera dado alguna declaración doctrinal en lo referente a los Sacramentos, ésta debería relucir y ser del todo respetada y acatada por el Concilio de Trento, que vino un siglo después. Los autores que sostienen ser el

(1) *Theologia Moralis*, l. 6, n. 12.
(2) *Suppl.*, q. 32, a. 6.
(3) Est. Eccles. (1925), pp. 153 y 249.

Subdiaconado y los Ordenes menores verdaderos sacramentos, los cuales al mismo tiempo suelen defender que el decreto para los armenios es una declaración doctrinal, hacen de este decreto un argumento para defender su tesis (1). Y con todo ya demostramos largamente en esta revista (2) que el Concilio de Trento puso gran empeño en evitar toda indicación, que pareciese favorecer a una u otra sentencia. Mas si se hubiera pronunciado ya en este punto el Concilio de Florencia, no hubiera procedido así. Ni se diga que creyó el Concilio de Trento, que se había equivocado el de Florencia en el mencionado decreto; pues en primer lugar hubiera precedido una diligente investigación para cerciorarse siquiera de que probablemente se equivocó, mas nada semejante aparece en las actas. En segundo lugar, la misma diversidad de opiniones entre los teólogos, sin preocuparse de salvar o atacar al Concilio de Florencia en este punto, demuestra que, ni aquellos que negaban la sacramentalidad de estos Ordenes, veían un argumento de difícil solución contra su tesis en lo que decía Eugenio IV, ni tampoco los contrarios hacían hincapié, como en un argumento irrecusable.

Esta diversidad de opiniones resaltó mucho más en el Concilio de Trento, acerca de la cuestión relativa a la materia esencial del sacramento del Orden. Bastantes teólogos eran de parecer que había de considerarse a la unción como una parte esencial del Orden, hasta el punto de que en el primer esquema de doctrina no se mencionaba como parte de este rito sino la unción sagrada. «Sancta ecclesia... in ordinum collatione solemnibus caeremoniis usa est atque inter eas sacram unctionem religiose semper servavit» (3). Algunos pretendían que a la unción se uniese la imposición de las manos, y daban un papel secundario a la entrega de los instrumentos, como Adrián Valentici, O. P., y Cristóbal de Santirso, O. S. A. Otros, en cambio, opinaban que la materia esencial consistía tanto en la imposición de las manos como en la entrega de los instrumentos, como Antonio Bautista de Brugnolo, O. M. C. Hubo quienes rechazaban la idea de que la imposición de las manos fuese materia esencial de este sacramen-

(1) Veáse, p. e., Hugon, *op. cit.*, p. 532; Billot, *De Eccles. Sacr.*, t. II, edic. 6.ª, p. 289.

(2) Est. Ecles. (1925), pp. 337-358.

(3) *Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio*, t. IX. Collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses, p. 39. (Friburgi Brisgoviae, 1924.)

to, y exigían como esenciales la unción y la entrega de los instrumentos, como Adamancio de Florencia, O. S. A. Esta misma diversidad de pareceres que se echó de ver entre los teólogos, en la cuestión susodicha, apareció luego entre los Padres del Concilio. Uno de ellos creyó evadir la dificultad proponiendo que se notase que la Iglesia conserva las mismas ceremonias que usaban los Apóstoles. Tal consta en el voto del Obispo de Città di Castello. Con todo, se notó que entre los Padres aquellos hacían más fuerza que reclamaban ser la única materia esencial del sacramento del Orden la imposición de las manos. De aquí que, como notábamos entonces, si bien el concilio de Trento no quiso hacer constar en la doctrina explícitamente cuál es la materia esencial, insinuó en distintas sesiones que ésta consiste en la imposición de las manos (1).

Ahora bien; nadie negará que si el Concilio de Florencia hubiera cambiado la materia esencial del sacramento del Orden, este hecho histórico de Trento sería un enigma imposible de explicar. Ni tampoco creemos que ponga en claro este hecho la sentencia del cardenal Van Rossum. Porque jamás las declaraciones doctrinales de la Iglesia se echan tan pronto en olvido, y precisamente en este caso se habría tratado de una declaración que necesariamente hubiera ofrecido una dificultad enorme, tanto para los partidarios de la unción, como para los de la imposición de las manos como materia esencial. O más claro: ¿cómo es que no se observa en Trento aquel afán que se notó años después en teólogos patronos de la imposición de las manos para compaginar su sentencia con el decreto para los armenios? Sencillamente, no vemos otra solución sino la que los Padres y teólogos de Trento no veían en esta instrucción doctrinal sino una norma directiva, de grande autoridad sin duda, pero nada más.

No estará de más advertir aquí que, tanto este argumento como el anterior, parecen ser de gran eficacia contra algún autor moderno (2), que admite la posibilidad de que Eugenio IV, en el decreto para los armenios, declarara necesaria la entrega de los instrumentos para la validez del sacramento del Orden, aun cuando no pertenezca a la substancia del rito. Pues, prescindiendo de que las palabras del

---

(1) Est. Ecles., pp. 145 y 151.

(2) Umberg, *Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente* en *der Katholik* (1915), páginas 25-40.

decreto no admiten tal interpretación (1), es claro que al poner tal condición de validez, la hubiera exigido también en los Órdenes administrados por los griegos; y si hubiera querido fijarla solamente para los latinos, se lo hubiera comunicado a éstos, y no permitiría que se enteraran solamente por un decreto para los armenios. Ni, finalmente, en el Concilio de Trento hubiera aparecido una ignorancia, tan general en los Padres y teólogos, acerca de esta orden terminante, dada un siglo antes por un Papa, y promulgada por un Concilio ecuménico.

3.ª *razón.*—En los siglos siguientes al Concilio de Trento, se ha proseguido disputando entre los teólogos acerca del sacramento del Orden, sobre cuál sea la materia esencial del mismo, y ha reinado gran diversidad entre los mismos, como eruditísimamente expuso el cardenal Van Rossum (2). Esto supuesto, decimos: si en el Concilio de Florencia se dió una declaración infalible acerca de este punto, ¿cómo la Iglesia muestra tal pasividad? ¿Acaso en la historia de la misma se ha presentado jamás un caso semejante, en el que la Iglesia diese su última palabra acerca de un punto doctrinal, y los teólogos continuaran disputando sin darse por entendidos?

Mas se dirá que este hecho puede explicarse perfectamente admitiendo que fué, sí, una declaración doctrinal, mas no infalible, en la cual pudo la Iglesia errar, y de hecho parece que erró. Por cierto no lo creemos así. Dos deberes asigna el cardenal Van Rossum a este «asenso religioso», que es preciso prestar a los juicios doctrinales de la Iglesia, que no están dotados de la prerrogativa de la infalibilidad (3). Uno negativo que manda «*propositam doctrinam non reiicere*, non impugnare, non vituperare vel quocumque modo censurare». Otro positivo, que prescribe «ut mens ad religiosum assensum inclinetur, propria ratio atque proprium iudicium humiliter atque religiose subiiciatur auctoritati Ecclesiae».

Ahora bien; consúltense las obras de los teólogos que escribieron sobre el sacramento del Orden después del Concilio de Florencia, y véase si, en el supuesto de que la instrucción sacramental de que

---

(1) Dice así: «cuius (sacramenti Ordinis) *materia* est illud per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem», etc.

(2) *De Essent. Sacr. Ord.*, pp. 11-56.

(3) *Op. cit.*, p. 172.

tratamos es una declaración doctrinal, cumplieron dichos teólogos con estos preceptos. Por fortuna, el mismo cardenal Van Rossum nos ofrece ya el trabajo hecho. Pues recorriendo la lista de teólogos que han existido partidarios de la que él llama sentencia 6.ª, esto es, de los que defendieron que lo esencial del sacramento del Orden está solamente en la primera imposición de las manos y en la oración que moralmente le acompaña; se ve que esta sentencia, la cual se aparta de la letra del decreto para los armenios, recibe un auge sorprendente poco después del Concilio de Florencia. En los siglos XIII, XIV y XV diríase que parecía la sentencia menos probable, a juzgar por el número de sus defensores. Mas ya en el siglo XVI, y cada vez más en los siguientes, los teólogos van declarándose en favor de ella. ¿Qué rastro aparece aquí de aquel «asenso religioso» requerido de los teólogos en tales declaraciones doctrinales de la Iglesia? Bastante más de medio siglo ha transcurrido desde que Pío IX, en la bula *Quanta cura*, promulgó el *Syllabus* o colección de errores modernos, que condenaba. Los teólogos, con pocas excepciones, han admitido que no es una condenación definitiva e infalible. Y esto no obstante, no conocemos un solo teólogo que en la Iglesia haya dejado de acatar todas y cada una de estas condenaciones en el sentido en que fueron pronunciadas. Pensar que los teólogos de otros tiempos eran menos sumisos a la autoridad de la Iglesia que los modernos, nos parece destituído de fundamento.

4.ª razón.—Este último argumento confesamos que no hace mella contra los partidarios de la sentencia del cardenal Van Rossum, pero sin duda es de gran valor contra los que pretenden que la instrucción sacramental de Eugenio IV es una declaración de la Iglesia infalible, que pretendió cambiar la materia esencial del sacramento del Orden. No expondremos con toda la extensión conveniente este argumento, pues lo hicimos el año 1925 en esta revista (1). La síntesis del mismo es la siguiente: León XIII quiso examinar *definitivamente* la cuestión de la validez o nulidad de las ordenaciones anglicanas, y resolvió, en una declaración *ex cathedra*, que ellas eran inválidas. Con este fin tuvo que investigar estos ritos, para inferir si se contenían en ellos o no las partes esenciales de una Ordenación sacramental. Confiesa el mismo Papa que no le movió a la decisión el

(1) Est. Eccles., pp. 237-240.

que los tales ritos carecieran de la entrega de los instrumentos, porque en tal caso, añade «praescriptum de more esset ut ordinatio *sub conditione* instauraretur». Sabido es que en la Iglesia, cuando se trata del valor de los sacramentos, se observa siempre esta regla: «tutior par sequenda est». No se puede prescindir de la sentencia que tiene por materia válida la entrega de los instrumentos, aunque ella sea muy poco probable. Mas lo que movió a León XIII a dar su declaración definitiva, fué, como él mismo lo dice en la Constitución *Apostolicae curae*, que las preces que acompañan a la imposición de las manos de los ritos anglicanos, nada significan peculiar del sacramento del Orden, e igualmente podrían convenir a una Confirmación. Negar que aquí el Papa tiene por esencial la imposición de las manos, es empeñarse en no ver lo que está más claro que la luz del sol. Por consiguiente, los que, como el P. Hugon, defienden aún que la única materia esencial del sacramento del Orden es la entrega de los instrumentos, no sé qué pueden responder a este argumento. Dicho Padre parece haber evadido la dificultad pasándola por alto. Aquellos, empero que, como el cardenal Billot, opinan que el decreto de Eugenio IV añadió oficialmente, para la Iglesia latina, a la imposición de las manos, que ya era la materia esencial del sacramento del Orden, la entrega de los instrumentos, han de tropezar con la dificultad insoluble de que la Iglesia se contradice alguna vez a sí misma en sus fallos oficiales. Pues en el siglo XV declaró que la entrega de los instrumentos era materia parcial de la esencia del sacramento del Orden, y en el siglo XIX pareció haberlo olvidado, declarando que la sola falta de ella sólo hubiera motivado una repetición *condicional* de las ordenaciones anglicanas, como quien dice, por lo que pueda tener de probable la sentencia que defiende aún ser ella materia esencial. No está, pues, en lo justo, exagerar el valor doctrinal del *Decretum pro Armenis*, para luego tener que negar la fuerza de un documento pontificio, del cual consta ciertamente que fué una declaración *ex cathedra*.

Razones intrínsecas al decreto.

Expuestas las razones *extrínsecas* al decreto para los armenios, que engendran la persuasión de que no encierra éste, en su tratado

acerca de los sacramentos, una declaración doctrinal, convendría exponer ahora las razones *intrínsecas* al mismo, las cuales corroboran esta misma verdad. Mas como quiera que desenvolvimos extensamente estas razones en Estudios Eclesiásticos (1) el año pasado, no haremos sino resumir en pocas palabras lo que entonces dijimos acerca de esto, y añadiremos luego una nueva razón, sacada del examen de *todo* el decreto.

Observando la instrucción sacramental del *Decretum pro Armenis*, salta a la vista el carácter lacónico de la misma, en forma de compendio de doctrina, la cual, para mayor facilidad, sacó el Concilio de un opúsculo de Santo Tomás.

En este compendio se contienen proposiciones a las cuales siempre han atribuído los teólogos diverso grado de asentimiento, y algunas de ellas, como discutidas entre los teólogos, no eran defendidas en las escuelas sino como probables, tales, por ejemplo, las referentes a la materia y forma del Orden, y a la materia próxima de la Extremaunción. Añádase a esto la falta de precisión en el expresar ciertos puntos de doctrina, especialmente en lo relativo a la materia de los sacramentos. Alguien ha dicho (2) que esta falta de precisión sólo prueba que no se trata aquí de un documento *ex cathedra*. Fácilmente lo concederíamos si toda nuestra argumentación estribara sólo sobre este punto de la falta de precisión. Pero preguntamos: ¿podrá presentarse en toda la historia de la Iglesia un caso semejante de declaración doctrinal, dirigida *aequivalenter* a toda la Iglesia, en la cual se afirmen puntos *disputados* de doctrina, escuetamente, en forma de simples proposiciones, sin dar la más mínima razón, ni señal de investigación, ni indicio de querer zanjar la cuestión, y todo ello dirigiéndose un Papa a unos cismáticos que desean de nuevo entrar en la Iglesia? No hablamos aquí de respuestas de los Pontífices Romanos a consultas particulares, ni de las proposiciones expresamente prohibidas o condenadas por el Papa o las Sagradas Congregaciones. Nos referimos a casos en que se trate de declarar *ex officio* un conjunto de doctrina para toda la Iglesia, aunque sea sin apelar a un acto del magisterio extraordinario. Confesamos no conocer un sólo ejemplo de

(1) Est. Ecles., 5 (1925), pp. 242-250.
(2) *Scholastik* (1926), p. 315.

declaración doctrinal de este género, en la cual se expongan oficialmente conclusiones que representan el fin de largas controversias, de manera semejante a como lo ven algunos en el *Decretum pro Armenis*, y dejando luego el camino expedito a los teólogos para que cada cual continúe opinando como le plazca. Tales proposiciones disputadas han aparecido, ciertamente, cuando el Papa ha enviado a la Iglesia universal compendios de doctrina aprobados por él en general, sin dar valor declarativo a las proposiciones en ellos contenidos. Tal sucedió con el *Catecismo Romano* de San Pío V, y tal creemos acaeció también con el *Pontifical Romano*, en el cual, si bien se contienen los ritos aprobados por la Iglesia para la Ordenación, sin embargo de ésto no sale ella garante de todas las proposiciones doctrinales, que, más o menos veladamente, se contienen en los preámbulos o explicación de las ceremonias. Y esto explica las repetidas reformas de Pontifical Romano.

Si echamos ahora una ojeada a todo el decreto de Eugenio IV, acabaremos de persuadirnos de la ausencia de toda *nueva* declaración doctrinal. Esto, en la parte primera del mismo es evidente, pues no contiene sino la entrega del Símbolo Niceno-Constantinopolitano y el siguiente precepto: «Hoc autem Symbolum, sicut apud Latinos mos est, ita decernimus per omnes Armenorum Ecclesias intra missarum solemnia, singulis saltem dominicis diebus et maioribus festivitatibus, decantari vel legi.» Lo mismo puede afirmarse de las partes segunda y tercera, pues en ellas el Papa no hace sino transcribir la definición dogmática del Concilio ecuménico de Calcedonia acerca de las dos naturalezas en Cristo y la del Concilio III de Constantinopla, referente a las dos voluntades y operaciones en Cristo. Ni siquiera añade Eugenio IV el más mínimo comentario. En la parte cuarta del decreto expone el Papa que instruyó a los armenios, manifestándoles ser falsa la sugestión que de antiguo habían recibido, según la cual, tanto el Concilio de Calcedonia como el Papa León, habían sido imbuídos en la herejía de Nestorio, y que les obligó a admitir éste y los siguientes Concilios posteriores y a reconocer al Papa León como a Santo y columna de la fe. Las partes sexta y séptima contienen, respectivamente, el llamado Símbolo Atanasiano y el decreto de unión con los griegos. La parte octava y última encierra une serie de preceptos en materia disciplinar. Solamente la parte quinta puede decirse que sea una exposición doctrinal propia de Eugenio IV y del Concilio de Flo-

rencia; y aun apenas puede llamarse propia, pues está sacada del opúsculo antes mencionado del Doctor Angélico.

Esto supuesto, se pregunta: ¿esta exposición doctrinal referente a los sacramentos, encierra una declaración oficial de todas y cada una de sus proposiciones, o es meramente una instrucción doctrinal práctica, según la enseñanza más común de los teólogos de entonces? Si se afirma lo primero de la disyuntiva, hay que admitir que esta parte 5.ª del *Decretum pro Armenis* es la única que contiene una declaración oficial del Concilio, y por lo tanto es preciso aducir razones que obliguen a admitir tal carácter peculiar de esta parte del decreto. Mas ya hemos visto que estas razones no convencen ni mucho menos; y que, por añadidura, admitiendo esta hipótesis hay que arrostrar una serie de dificultades extrínsecas e intrínsecas al mismo, que parecen insolubles. Creemos, pues, que en vista de lo dicho, podemos concluir con toda seguridad la ausencia de declaración oficial en dicha instrucción sacramental del decreto para los armenios.

De este nuestro trabajo se infiere que, por las razones alegadas, parecen no encerrar sólida probabilidad las dos opiniones, que defienden que el decreto de Eugenio IV, en su parte sacramental, es una declaración doctrinal, ya se admita que es un acto de la Iglesia infalible, ya se diga que es un acto del magisterio ordinario falible. De donde se concluye la verdad de la tercera sentencia expuesta, más o menos veladamente, por muchos autores, y que declara Otten con las siguientes palabras: «multi contendunt Pontificem nihil aliud intendisse nisi practicam instruccionem, qua Armeni dirigerentur ad conformandos se Ecclesiae Romanae, ita ut neque de materia et forma essentiali neque de ratione sacramentali singulorum ordinum quidquam determinaverit» (1). Esta creemos ser la única solución, que escapa a las gravísimas dificultades que gravitan sobre las otras, y la única que puede deducirse de un examen sereno del mismo decreto.

M. Quera.

Sarriá (Barcelona).

(1) *Instit. dogmat.*, t. VI, p. 307.

Boletín de Historias Eclesiásticas Españolas [1]

(Continuación.)

II

1. Hasta mediados del siglo XIX no tuvo España una Historia Eclesiástica completa. El primer trabajo de ese género se debe al erudito D. Vicente de La Fuente, benemérito de los estudios históricos en nuestra patria. Intituló su obra *Historia Eclesiástica de España o adiciones a la Historia General de la Iglesia.* Se presenta, pues, como unas modestas adiciones a la *Historia General de la Iglesia*, de Alzog; pero, en realidad, constituía en su materia y forma lo que se decía en la primera parte de su título.

La Historia fué generalmente bien recibida; algunos, sin embargo, la censuraron en varios puntos, y tal vez con demasiada acrimonia. Un libro de esa naturaleza había de contener muchos defectos. Para descartarlos, en lo posible, y por haberse agotado la edición, se determinó a reimprimir la obra, muy ampliada y corregida. La segunda edición no ostentaba ya el mismo rótulo; se suprimió, y con razón, lo de las adiciones; leíase en la portada: *Historia Eclesiástica de España* (2). Constaba de seis tomos en vez de cuatro. La división de la materia en ambas ediciones era la misma; se reduce a lo siguiente: Distribúyese en tres grandes períodos, que se subdividen en épocas: 1.° España romano-gótica. Comprende la Iglesia hispano-romana, o establecimiento del cristianismo y la Iglesia hispano-goda del siglo V hasta el VIII, en que se verificó la invasión de los árabes. 2.° España arábigo-cristiana, que abarca la Iglesia hispano-arábiga o restauradora (711-1085) y la Iglesia española restaura-

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, t. V, número 20 (octubre, 1926), pág. 423.

(2) *Historia Eclesiástica de España o adiciones a la Historia General de la Iglesia, escrita por Alzog, y publicada por la Librería religiosa,* por D. Vicente de la Fuente, doctor en Teología y Jurisprudencia, catedrático de Derecho Canónico en la Universidad de Salamanca y en el Seminario Central de la misma ciudad. Con aprobación del Ordinario, Barcelona, Librería Religiosa, imprenta de Pablo Riera, 1855. Son cuatro tomos en 4.° El 1.° de 408 páginas, el 2.° de 550, el 3.° de 675. El 4.°, de Tablas cronológicas y adiciones, publicado en 1859, de 310 páginas.

da (1085-1498). 3.º España independiente. Abraza los cuatro últimos siglos y dos épocas: 1.ª, la de la dinastía austriaca (1500-1699); 2.ª, la de la Casa de Borbón (1700-1851) o hasta el Concordato de D.ª Isabel II con el papa Pío IX. Estúdianse en esos períodos y épocas todas las cuestiones de alguna importancia: propagación del cristianismo, disciplina de la Iglesia española, persecuciones, concilios, herejías, cruzadas, liturgia, Ordenes monacales, legislación religiosa, Inquisición, instrucción, evangelización del Nuevo Mundo, misiones, concordatos, etc. Al fin de cada tomo se insertan diversos apéndices con documentos raros o comprobatorios.

Siguiendo la norma de los historiadores modernos, aduce las fuentes en que ha bebido las noticias; son excelentes: concilios, leyes de la Iglesia, sinodales, decretos pontificios, liturgias, reglas monásticas, Santos Padres, actas y biografías de los mártires, historias particulares y de antigüedades, monumentos sagrados. Registró también algunos archivos de España, aunque pocos de los eclesiásticos, y no los principales.

Sacó de cantera tan rica muchos e interesantísimos informes sobre los orígenes y desenvolvimiento de la Iglesia en nuestra patria, que ignoraron los historiadores extranjeros o los entendieron malamente. A fuer de genuino aragonés, habla con franqueza y desenfado; no disimula los defectos de los obispos y clérigos, ni los vicios de los magnates y príncipes: todo lo saca a relucir, y fustiga sin compasión a los delincuentes, y aplaude a los que lo merecen. Su estilo, si no de altos vuelos, es fácil, agradable, llano, aunque alguna que otra vez degenera en pedestre. Critícase al autor, y no sin razón, de ligero y superficial a menudo en sus juicios y de dejarse llevar de preocupaciones. En su historia hay que corregir no poco, después de los estudios hechos sobre algunas materias y del hallazgo de ciertos documentos. Así, por ejemplo, describe a la antigua el priscilianismo, refiriendo la narración tradicional de Elpidio y Agape, discípulos de Marco de Menfis, que, al decir de Bonilla San Martín (*Historia de la Filosofía Española*, II, 463), «debe de ser un tejido de patrañas». En la exposición de la errónea teoría de Elipando sobre el adopcionismo, hace diferentes afirmaciones, que ha desmentido Hefele en el tomo 3.º de su *Histoire des Conciles* (pág. 1.096...). Los concilios de Aquisgrán y Roma no se celebraron en 799, sino en 798; Laidredro de Lyón visitó, ciertamente, a Urgel, y no se confunde con Laidaredo,

obispo urgelitano; Félix poseyó su sede después de 794, y no falleció hasta 818; Ascarico no tuvo la silla de Braga, etc. El mercedario P. Gazulla corrige al Sr. La Fuente la plana en lo concerniente a la fundación de la Orden de la Merced, que éste, siguiendo a desaconsejados escritores, ponía en el año 1228 (1). Al hacer mención repetidamente de los sistemas escolásticos del molinismo y probabilismo, los prejuicios adquiridos en las aulas de tal suerte enturbiaron su mente, que jamás pudo comprenderlos rectamente.

Equivócase también bastante en pormenores y minuciosidades. Está palmariamente demostrado que el Obispo de Salamanca, Jerónimo Vischio, no llevó ese apellido, que le dieron los que ignoraban que la voz anticuada vischio equivalía a vivió; Pedro de Osma no compareció en la Junta de Alcalá para justificarse; cayó en el camino, al llegar a Madrigal, herido de pestilencia, y no pudo asistir, sino que envió a su capellán Pedro de Hoyuelos (2). Atribuye al P. Fray Luis de Aliaga, dominico, las cartas que su hermano D. Fr. Isidoro de Aliaga, Arzobispo de Valencia, escribió al Sr. Obispo de Barbastro, D. Fr. Juan Bautista Lanuza, acerca del hábito episcopal de los prelados regulares (3), etc.

Muy loable y de desear sería que el Sr. La Fuente hubiera procurado evitar tales imperfecciones; pero, en honor de la verdad, no oscurecen ni aminoran los grandes merecimientos de su *Historia Eclesiástica*, que ha reinado sin rival largos años en nuestra patria.

El Sr. Menéndez Pelayo ha dado un juicio muy discreto de esta obra: «Si se prescinde del estilo, dice, que muchas veces es vulgar e inadecuado a la materia, hay capítulos excelentes en la *Historia Eclesiástica de España*, sobre todo en la parte consagrada a la Edad Media. El autor acude casi siempre a las fuentes, se muestra familiarizado con los archivos y a veces da a conocer documentos nuevos, cosa muy rara en los autores de Compendios. Por lo demás, la España Sagrada fué su principal guía, como lo será de todo trabajo futuro sobre la misma materia; pero no es pequeño mérito haber ordenado

(1) *¿La Orden de la Merced se fundó en el 1218?*, pág. 14.

(2) Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones y de todos los Concilios* (Madrid, 1855), t. V, pág. 36: «le sobrevino hiebre ética con gran consumpción de miembros é con muy grand flaqueza. E así mismo con la dicha hiebre ética le acompañó otra yebre pútrida de que ha estado y está a peligro de muerte e no sin grand detrimento e peligro de su persona».

(3) Villanueva, *Viaje Literario a las Iglesias de España*, t. II, pág. 226.

y sistematizado las noticias de carácter general que allí se encuentran esparcidas, haber aprovechado su caudalosa documentación sin perderse en aquella selva. Los dos tomos, que versan sobre los tiempos modernos, son sumamente endebles y parecen improvisados en fondo y forma. El principal defecto de la obra de La Fuente consiste en ser demasiado elemental. Cuando apareció por primera vez en 1855, tenía el modesto carácter de adiciones al Manual de Alzog, y aunque en la refundición publicada de 1873 a 1875, el trabajo de nuestro profesor campea independiente y llena seis volúmenes, en vez de los tres primitivos, todavía resulta insuficiente como Historia, aunque tenga buenas proporciones como compendio» (1).

2. Al siguiente año del trabajo de La Fuente publicóse en Barcelona la *Historia de la Iglesia de España desde la predicación de los Apóstoles hasta el año 1856. Obra escrita en vista de la Historia Sagrada de España del P. Flórez y otros autores nacionales*, bajo la inmediata dirección del Rdo. P. Dr. Ramón Buldú, religioso franciscano exclaustrado (2). Consta de dos tomos, que encierran 26 libros. El primer libro abarca el período que corre desde la predicación del Evangelio hasta la paz de Constantino; los cuatro últimos tratan del reinado de Isabel II: minoría de la hija de Fernando VII; período de 1844 a 1850, tendencias favorables a la Iglesia; período de 1851 a 1854, época de prosperidad para la Iglesia; período de 1854 a 58, vicisitudes en la situación de la Iglesia. Estúdianse en los otros libros diversas épocas: la de la invasión de los bárbaros y conversión de Recaredo; la de la irrupción y conquista de los árabes; la restauradora; la de los reyes católicos y siglo de oro de nuestra patria; la de la decadencia en los reinados de Felipe III, IV y Carlos II; la de los Borbones, en que se verifica la reforma de la disciplina eclesiástica; la contemporánea, que comienza en el reinado de Fernando VII, y, en fin, la de Isabel II. En cada tomo se alegan documentos justificativos y en el último el Concordato de Pío IX e Isabel II.

No fué grande el aparato de erudición de los autores: Flórez, La Fuente y algunos escritos modernos de no difícil hallazgo; a La Fuente, sobre todo, le saquean. Los trabajos antiguos y papeles de archi-

---

(1) *Historia de los Heterodoxos Españoles* (Madrid, 1911), t. I, pág. 26.

(2) Barcelona, Imprenta de Pons y C.ª, calle de Copors, núm. 4, 1856. Tomo I en 4.º de 877 páginas; texto 17-829. Tomo II, año 1857, de 887 páginas; texto 5-823 páginas.

vos se relegaron al olvido; no puede, por consiguiente, haber novedades o descubrimientos de ningún género, o explicaciones recónditas y rayos brillantes de luz en esta obra. Las ideas son las corrientes e intachables en su ortodoxia; el criterio, pobre y vulgar. Escasean mucho las fechas, olvidando que la cronología es uno de los ojos de la historia. El cuadro que se ofrece de la literatura de nuestro riquísimo y exuberante siglo XVI, resulta raquítico y miserable.

A veces no les falta acierto en sus dictámenes. El Ilmo. Sr. Pueyo, obispo de Pasto, en su Instrucción Pastoral intitulada «Hacia la glorificación de Osio» (pág. 243), menciona, entre los defensores de la inocencia del insigne Prelado cordobés, la Historia de Buldú, y copia de ella un párrafo que termina con estas palabras: «Tal fué Osio, una de las más ilustres glorias de la Iglesia española.» Menos afortunados se muestran en otras cuestiones. Sostiénese en el primer capítulo la venida de San Pedro a España; noticia anticuada e inadmisible. La pintura que se hace de la teología en el siglo XVII, aparece borrosa y embarullada. Molina y Suárez, con sus sentencias sobre la gracia actual, no dividieron las escuelas: antes de ellos existían varias con sus principios propios y opiniones características, v. gr., la tomística y escotística, por no citar sino las principales. Tampoco puede aseverarse que el clero de España, «defensor en su mayor parte de la doctrina de Santo Tomás», se dividiera desde entonces, apartándose muchos del Angélico; los partidarios del molinismo y bañezianismo pretendían siempre ampararse bajo la égida del Doctor de Aquino; en proclamar, pues, por su guía y adalid a Santo Tomás, no se diferenciaban. No es exacto que los teólogos de los albores del siglo XVII, al promover cuestiones e inventar teorías, lo hicieran por vanidad; intentaban, con el mismo derecho e igual pureza de intención que los del XVI, esclarecer y afianzar la verdad y facilitar la inteligencia de los misterios de nuestra religión. Todavía resulta más inexacto el que, desde Molina, comenzase la decadencia de la teología; no hubo época en que alcanzase esta ciencia mayor florecimiento entre nosotros; nuestros teólogos iban a la cabeza de todos los otros del mundo, daban la ley en esa materia y sus obras se recibían con admiración y aplauso en los más remotos ámbitos de la tierra.

No dejan de advertirse asimismo equivocaciones y descuidos de menor monta. Entre los españoles del Concilio Tridentino se alegan a Luden y al jesuíta Francisco Torres. Sin duda la noticia se toma de

La Fuente; pero no hay tal Luden; se quiere significar al dominico Ludeña o Lodeña (Fr. Juan), que asistió como procurador de D. Pedro de la Gasca a la tercera reunión del Concilio, y predicó allí el primer domingo de Cuaresma, 28 de febrero de 1563. Francisco Torres, el famoso Turriano, no era jesuíta cuando concurrió a aquella Asamblea. Al confesor de D.ª Mariana de Austria, P. Nithard, se le hace protestante converso; no es verdad: jamás profesó el protestantismo, y en defensa de la fe vióse a pique de perder la vida, como lo refiere el Sr. Maura y Gamazo en *Carlos II y su Corte* (Madrid, 1911), tomo I, págs. 200 y 263.

Se emplea en esta Historia un estilo algo enfático, ampuloso y declamatorio, con reflexiones y exclamaciones no muy propias del carácter histórico. Quizás por estas imperfecciones, y por no traer cosa que no constase en La Fuente, no logró reemplazar a este historiador ni tuvo grande aceptación en la enseñanza.

3. Antes de que saliera a luz pública la segunda edición de la Historia de La Fuente, apareció en el estadio de la Prensa otra *Historia de la Iglesia en España* (1), en tres tomos, en 4.° Su autor, el benedictino tudesco Pío Bonifacio Gams. La obra está escrita en alemán, y no se ha traducido al castellano. Contiene catorce libros: el 1.° habla de la venida del apóstol San Pablo a España; el 2.°, de la evangelización de nuestra patria por los siete varones apostólicos; el 3.°, de la Iglesia española desde la muerte de dichos varones hasta el comienzo del 4.° siglo; el 4.°, de la misma en la gran persecución de Diocleciano y Maximiano; el 5.°, del Concilio de Elvira; el 6.°, de Osio; el 7.°, de la época que va desde la muerte de Osio hasta la entrada de los visigodos (años 357-589); el 8.°, del florecimiento de la Iglesia en nuestra nación; el 9.° lleva por epígrafe: «De Covadonga a Compostela (711-906); el 10.°, «Santiago Apóstol y Patrón de España: De Compostela a Toledo» (900-1085). El 11.°, el Primado de Toledo (1085-1248); el 12.°, los últimos siglos del feudalismo (1248-1492); el 13.°, desde la conquista de Granada hasta Felipe V (1492-1700); el 14.°, los Borbones y triunfo de la revolución (1700-1879). Concluye resumiendo toda la obra.

---

(1) *Die Kirchengeschichte von Spanien*, von Pius Bonifacius Gams, O. S. B. Regensburg. Verlag. von Georg Joseph Manz. Primer volumen, 1862, de IX-422 págs.; 2.°, 1864, de VIII-492; 3.°, 1874, de VIII-480; 4.°, 1876, de IV-482; 5.°, 1879, de VII-572. Desde la página 533, Indice general.

Se funda el autor en excelentes historias y libros, cuyos testimonios y citas pone al pie de las páginas en apoyo de las afirmaciones del texto. En lo que concierne a conocimiento de escritores extranjeros, aventaja con mucho al Sr. La Fuente, y al alegar autores griegos, como San Atanasio, Sozomeno, Eusebio, Sócrates, Filostorgio, Damasceno, aduce sus palabras en griego. De nuestros historiadores recuerda a los más principales: a Mariana, Padilla, Salazar, Marqueses de Mondéjar y de San Felipe, Ferreras, Burriel, Flórez, Masdeu, Villanueva, y de los canonistas a los más eminentes: a Agustín, Covarrubias, Loaysa, González Téllez, Aguirre, Villanusio y Tejada y Ramiro. Pero no recorrió los archivos españoles, ni utilizó, por consiguiente, los documentos en ellos custodiados.

Gloríase de haber sido el primero que trazó el itinerario de San Pablo por España. No admite la venida de Santiago a la Península, por no encontrar documentos antiguos que la acrediten; en cambio, sostiene que tres monjes trasladaron su cuerpo de Jerusalén a Compostela, en donde yace sepultado y de todo el mundo venerado. Al grande Osio le enaltece y justifica de sus detractores; no firmó fórmula alguna arriana; su confesión de fe la puso en manos de los arrianos; de aquí que éstos propalasen que reconocía su doctrina. Se empeña en probar vanamente que la Inquisición española cayó en manos de los reyes absolutos, conservando tan sólo un tinte eclesiástico. A Felipe II le pinta con los más negros colores: intransigente, ambicioso, soberbio, a quien la religión servía para extender su poderío, y que pretendía convertir a los Papas en ministros o monaguillos de su desapoderada avaricia de mando. Esa es la caricatura del hijo de Carlos V; la justicia demanda que se le proclame el brazo armado de la Iglesia católica para la defensa y sostén de su fe y doctrina.

Al Sr. Menéndez Pelayo le merece la *Kirchengeschichte von Spanien* el siguiente concepto: «La obra del P. Gams, a quien tanto por ella como por su *Series episcoporum* debemos especial gratitud los españoles, aventaja a la de La Fuente en todos los puntos de nuestra Historia que se relacionan con la general de la Iglesia y con las fuentes universales del Derecho Canónico y de la Literatura patrística; pero el contenido peculiarmente español es más rico en nuestro compatriota y más clara la comprensión del espíritu nacional, a que un extranjero difícilmente llega, por docto y bien informado que sea. Tienen, pues, las dos Historias sus méritos particulares, y no pueden

substituirse la una por la otra. El gran valor de la de Gams consiste en haber aprovechado para beneficio de los anales de nuestra Iglesia el riquísimo caudal de la literatura teológica alemana» (1).

4. En 1866 tomó posesión de un sillón en la Real Academia de la Historia el presbítero D. Fernando Castro y Pajares. Escogió por tema de su discurso los *Caracteres históricos de la Iglesia Española* (2), porque le pareció un asunto propio de su estado sacerdotal, de trascendencia y universalidad, que se relacionaba con la historia particular de España y con la general de los demás pueblos de la sociedad, y era fecundo en consecuencias y aplicaciones prácticas. Los citados caracteres se reducen a cuatro: unidad de fe, unidad de disciplina, unidad de vida cristiana y unidad en las relaciones entre la Iglesia y Estado. Unidad de fe en absoluto durante la monarquía visigoda; de disciplina, como símbolo de nuestra nacionalidad durante la Edad Media; de vida cristiana, por medio de la reformación de las costumbres al comienzo de los tiempos modernos; de relaciones entre la Iglesia y Estado hasta los tiempos novísimos.

En las notas que coronan el discurso indica los escritores en que se ha inspirado. Vénse allí, entre otros, Guizot, Flórez, Masdeu, Ferrer del Río, Marina, Balmes, La Fuente. No hay que buscar en esta disertación noticias recónditas de historia, ni algo que sea desconocido; el plan es original y un tanto enrevesado, y el criterio rematadamente cismático. Todo su empeño se endereza a demostrar la independencia que en su régimen y proceder tuvo la Iglesia española sin ingerencias del Papa, a no ser en casos excepcionales, y que, al fin, perdió lastimosamente, gracias a la ambición de la Santa Sede.

A fin de lograr su intento, toma de la Historia lo que le conviene, deja lo que le estorba e interpreta a su talante los hechos. No le importa incurrir en contradicciones, que abundan en su discurso. En una parte asegura que el «rey (entre los visigodos) llegó a adquirir la facultad de nombrar los Obispos, de convocar y firmar los Concilios», y, en otra, «que antes de los visigodos, durante su dominación y hasta

---

(1) *Historia de los Heterodoxos Españoles* (Madrid, 1911), t. I, pág. 27.

(2) *Discursos leidos ante la Real Academia de la Historia, en la recepción pública del presbítero D. Fernando de Castro y Pajares el dia 7 de enero de 1866.* Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, calle del Duque de Osuna, número 3; 1866. En 4.° mayor de 2 hs. prels. + 5-89 texto + 91-99. Notas + *Discurso del Ilmo. Sr. D. Manuel Colmeiro, en contestación al precedente*, 103-119 texto.

el siglo XI, el clero y pueblo proveían a las iglesias de Prelados». Pinta a los Obispos ocupados en asuntos civiles y políticos y redactando el Fuero Juzgo, y al Gobierno visigodo como un conglomerado de religión y política, y luego «al clero encerrado en los intereses de su clase». Afirma que en todos los Concilios Toledanos, a partir del primero, se excomulga con penas terribles a los herejes culpables de un delito contra la Religión, y, después, que la Iglesia (toledana) refrena por caridad y política a los reyes castigadores de tales delitos. Un Edipo se necesitaría para descifrar el enigma encerrado en esta sentencia: «A pesar de no depender en lo espiritual la Iglesia hispana de la romana sino por el reconocimiento de su autoridad y jurisdicción, aquélla floreció...» Pues si reconocía su autoridad y jurisdicción, dependía en lo espiritual de la romana. ¿Qué otra cosa significan esas palabras? Alaba el florecimiento literario y científico del siglo XVI, y de repente, sintiéndose liberal progresista, exclama: «Lo ahogó el humo de las hogueras de la Inquisición.» Mas ¿no humeaban las hogueras inquisitoriales antes del florecimiento y durante el florecimiento?

Peor que las contradicciones es la ponzoña que entrañan varias proposiciones: «Es hoy doctrina corriente que, en virtud del alto y supremo dominio del Estado, no está en la Iglesia, sino al contrario.» Le faltó añadir: corriente entre los liberales regalistas (1). «La Iglesia hace derivar su autoridad, no tanto del Evangelio, cuanto de la divinidad de Cristo.» La Iglesia, ni tiene, ni quiere tener otra autoridad que la que le concedió Cristo, y se deriva de su fin y naturaleza de reino espiritual. «Hasta el siglo XI, el clero y pueblo proveían a las iglesias de Prelados..., siendo confirmados los Obispos por los Metropolitanos, todo por derecho propio, según los Cánones españoles, y sin intervención de los Romanos Pontífices ni de los reyes.» ¿Qué es eso de derecho propio? Contra semejante derecho se dirige el siguiente anatema del Concilio Vaticano: «Si alguno dice que el Romano Pon-

(1) De un texto de San Optato Milevitano: «La Iglesia está en la república, no la república en la Iglesia» (l. 3 de Schism. Donat.), inferían los regalistas, principalmente Du-Pin, que la Iglesia depende de la república; pero está materialmente o por sus miembros, no formalmente o por su fin. San Optato hablaba del imperio romano o sociedad civilizada, en la que, al amparo de sus leyes, podía la Iglesia ejercer libremente sus derechos propios, lo que no sucedía entre bárbaros o incivilizados. La proposición 39, condenada en el *Syllabus*, suena así: «El estado de la república, como origen y fuente de todos los derechos, posee cierto derecho ilimitado.»

tífice... no tiene plena y suprema potestad de jurisdicción..., aun en las cosas que pertenecen a la disciplina y régimen de la Iglesia, esparcida por todo el orbe..., sea anatema.» No extrañamos que *haga notar* que en nuestros Seminarios no se enseñe la sentencia del Abulense, Castro, Victoria, contra la infalibilidad pontificia. Y ¿a qué viene esa anotación? ¿Se perdía gran cosa con no enseñarse una sentencia reducida a polvo por los mejores teólogos, y ahora herética?

Todo el discurso del Sr. Castro es un tejido de incongruencias, equívocos y errores, y se requeriría un libro para refutarle; no resplandecen en él, ciertamente, ni su ciencia teológica, ni su saber histórico, ni su amor a la verdad, ni su proceder franco y caballeroso. Con razón y justicia le combatieron el Sr. Navarro Villoslada en *El Pensamiento Español*, de Madrid, y D. Alejandro de la Torre Vélez, en su folleto *Discurso del académico de la Historia, Sr. D. Fernando Castro.* Salamanca, 1866.

5. El *Compendio de la Historia Eclesiástica de España*, por el P. Fr. Fermín de Uncilla Arroita-Jáuregui, del Orden de San Agustín (1), vió la luz pública en 1892. En la Introducción escribe el autor: «Es cómoda la división de la Historia eclesiástica española en tres épocas y la subdivisión de éstas en seis períodos: primera, dos períodos; el primero, desde la predicación evangélica hasta la irrupción de los bárbaros (38-409 de Jesucristo); el segundo, desde esta fecha hasta la invasión de los árabes; segunda época: abarca igualmente dos períodos; el primero, desde la batalla del Guadalete hasta la de las Navas de Tolosa (711-1212), y el segundo, hasta la conquista de Granada por los Reyes Católicos (1212-1492); tercera época: dos períodos; comprende el primero, desde la conquista de Granada hasta la extinción de la dinastía austriaca (1492-1700); el segundo, el reinado de la casa de Borbón hasta nuestros días.»

Pretende el autor que sea su libro como suplemento al Compendio que de la Historia de la Iglesia de Hergenröther hizo el Sr. Díaz Carmona. Las minas que beneficia en la composición de su obra nos las declara el P. Uncilla de esta suerte: «Mis principales guías han sido: La España Sagrada, del P. Flórez; la obra... del Sr. La Fuente,

(1) Bibliotecario de la del Real Monasterio de El Escorial. Madrid, Imprenta de la Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, Pasaje de la Alhambra, núm. 1; 1892. En 4.º, de siete págs. prels. + texto 5-369 + índice 371-383.

y en todo lo relativo a heterodoxos la magnífica y popularísima de Sr. Menéndez Pelayo intitulada Historia de los Heterodoxos Español les.» Resplandecen en este Compendio mucho orden en la distribución de materias, y claridad y limpieza en la exposición y referencia de los hechos. No intenta el docto agustino proferir nada nuevo; bástale con popularizar lo narrado por otros historiadores: muestra buen criterio, elige bastante bien los temas y la dicción es tersa.

Las teorías antiguas que acerca de Prisciliano adopta tienen que modificarse en parte, al menos, después de los descubrimientos hechos por Schepss de los once manuscritos del heresiarca: El símbolo de fe atribuído al Concilio primero toledano pertenece al Obispo Siagro, según prueban Morín y Küntsle: Los errores de Molinos no se contienen, como indica el autor, en su *Guía*, sino en sus cartas. La epístola de San León al Obispo de Astorga Toribio, hoy se reputa como espuria. No es exacto que el P. Higuera publicase en 1594 varias obras con el título de Cronicones; en su vida no publicó ninguna obra apócrifa; éstas se imprimieron después de su fallecimiento. Ni tampoco es cierto que las delataran Mariana y Arias Montano († 1598). El siglo XVIII no aparece tan estéril, como afirma el P. Uncilla, en obras teológicas. Hasta el 1767 enumera Gener en su imperfecto catálogo de autores escolásticos (*Theologia Dogmatico-Scholastica*, I, 140...), cuarenta teólogos españoles que escribieron libros de Teología.

No obstante estas y parecidas imperfecciones, la obra, como Compendio, está bien trabajada y proporciona no escasa utilidad a los estudiosos.

6. La *España Cristiana* se intitula un libro francés publicado por el benedictino Dom Leclercq (1), que se reduce a una verdadera historia eclesiástica española de los siete primeros siglos. Contiene seis capítulos; el primero lleva por título: «Desde los orígenes a la paz de la Iglesia»; el segundo, «Osio de Córdoba y Prudencio»; el tercero, «Prisciliano y el priscilianismo»; el cuarto, «Las invasiones (suecos, vándalos y godos)»; el quinto, «La conversión de la España visigótica»; el sexto, «Los últimos años, invasión árabe». Un apéndice cronológico muy útil sirve de colofón a la obra.

---

(1) *L'Espagne Chrétienne*, par Dom A. Leclercq. Paris, Librairie Victor Lecoffre, rue Bonaparte, 90, 1906. En 4.° de XXV-396 páginas y un mapa de la España eclesiástica visigótica.

Al principio indica las fuentes, de que se ha valido para tejer su historia; crónicas antiguas a partir de la de Orosio, que es la primera en fecha, Vidas de Santos, Colecciones de cartas, principalmente la de San Braulio de Zaragoza, Sinodales de que España posee un tesoro, monumentos epigráficos, numismáticos y pictóricos, y, en fin, diversos historiadores, entre los que descuella Flórez, y varios colectores de Concilios. No hemos visto mencionado a Masdeu, del que podía haber sacado bastante provecho; tampoco ha visitado los archivos y bibliotecas de España para escudriñar la riqueza de noticias allí almacenada.

Hay puntos en la España Cristiana que aparecen bien tratados: v. gr., el Priscilianismo. Utilizó el autor con diligencia los escritos de Prisciliano descubiertos en 1889, y algunos trabajos como el de Puech sobre el heresiarca, que gozan de autoridad. De ellos dedujo que no es Prisciliano el monstruo que recopiló en una todas las herejías anteriores; ni siquiera pretende tomar el nombre de una secta, que equivaldría a perder el de cristiano. Disentía, no obstante, en dos cosas del parecer común de la Iglesia: sustentaba la inspiración personal en la interpretación de las Escrituras y lo incompleto del canon de los libros sagrados, que le movía a aceptar diversos apócrifos; de aquí que se desconfíe de su doctrina, a pesar de sus protestas de ortodoxia. En un trozo de una carta suya reproducido por Orosio propugna el fatalismo astrológico, y no es tan difícil leer, entre líneas, en sus tratados, algunos conceptos estrafalarios y teñidos de herejía. Sus discípulos transformaron tal vez su doctrina mezclándola con otros errores; y a esa transformación de sus teorías, que se tenían por partos genuinos de Prisciliano, aluden Severo Sulpicio, Orosio, San Jerónimo y San Agustín. Se le persiguió y delató en calidad de hereje al emperador Máximo; mas se le condenó al suplicio por mago y secundariamente por inmoralidad.

El P. Leclercq rebaja demasiado a San Isidoro, a quien considera un autor superficial y poco más que un copista, y a la ciencia española eclesiástica de la edad visigótica. Demuestra Masdeu con buenas razones que entonces en la oratoria, historia, jurisprudencia y estudios sagrados caminaba España a la cabeza de las otras naciones europeas.

En el historiador benedictino, si no alabásemos su erudición, limpieza de estilo, independencia de criterio, agilidad de comprensión, facilidad en los resúmenes históricos, pecaríamos de injustos; pero

algunos de sus juicios, sobrado infundados y algo livianos, le han acarreado duras fraternas de varones tan sabios y mesurados como el Sr. Menéndez Pelayo. «Me duele, dice el polígrafo montañés, tener que mencionar, aunque sea en último término, *L'Espagne Chrétienne*, del benedictino francés Dom Leclercq (1906), que alcanza hasta el fin de la época visigótica. Pero como en España cualquier librejo escrito en francés pasa por un quinto evangelio..., creo necesario prevenir a los lectores incautos contra la ligereza y superficialidad del manualito de Dom Leclercq, que no sólo carece de valor científico, sino que está inspirado por un odio profundo contra las tradiciones de la Iglesia española y aun contra el genio y carácter de nuestro pueblo. Páginas hay tan sañudas y atroces, que sólo en Bukle, en Draper o en otros positivistas denigradores sistemáticos de España, pueden encontrar alguna que las supere. Pero quizá en esto ha tenido más parte la desidia que la malevolencia. Increíble parece que un sacerdote católico, y benedictino por añadidura, llegue a plagiar servilmente párrafos enteros de una de esas pedantescas sociologías o psicologías de los pueblos que publica el editor Alcan. Cosa muy distinta hubiéramos esperado de un erudito liturgista que conoce los bueno métodos y es autor de importantes trabajos sobre el Africa cristiana y otras materias...»

7. En 1916 publicó D. Leopoldo Arias Prieto un *Compendio de Historia Eclesiástica de España* (1). Agotada ya la edición, ha querido el autor refundirlo y amplificarlo en una *Síntesis de Historia Elesiástica de España* y *General* (2), en la que intenta «comprender el mayor número de ideas en el menor de palabras, con la mejor forma posible para iniciar a los profanos en el estudio de ciencias histórico-eclesiásticas... y concretar a los datos como en intuitivo programa el bosquejo sintético de sus vastos y ampliables conocimientos».

Divídese en dos tratados; el primero versa acerca de la España Sagrada de veinte siglos. Contiene parte general y especial; en aquélla se expone la síntesis de la historia general en 17 capítulos; en la especial se dibuja en cinco capítulos la «situación detallada de la Iglesia hispano-americana». En el tratado segundo se hace la síntesis de la Historia Universal en ocho capítulos. Comiénzase por dar una

(1) Valladolid, 1916. En 4.° mayor, de 286 páginas.

(2) Por el Lic. D. Leopoldo Arias Prieto, Párroco de Treceño (Santander). Con licencia eclesiástica. 1926. Impr. y Lib. de A. Fernández. Torrelavega. En 4.° mayor de 319 págs.

idea general del mundo en su aspecto profano y se finaliza refiriendo «las invenciones del genio y sucesos más salientes omitidos o acaecidos durante la impresión de la obra». Con diez apéndices, en que se ofrecen diversas estadísticas, se completa la síntesis.

El autor no descubre las fuentes de que se ha valido para trazar su historia; pero fácilmente se adivina que se ha inspirado en La Fuente, varios anuarios y guías eclesiásticas y diferentes revistas católicas. Advierte que «la desigualdad que se notare de afluir más datos a unas partes que a otras no es debida a la ingente y equitativa voluntad del autor... sino a no haber sabido hacerse acreedor en su demanda o busca de noticias a más eficaz cooperación ajena».

Toda esta historia se reduce a una serie de cuadros sinópticos de historia, parcos en palabras, pero ricos en conceptos. Verdad es que abarcan demasiado espacio de tiempo con detrimento de la precisión en la fecha de los sucesos y de la presentación de los hechos en su luz verdadera. Dos o tres veces se habla del priscilianismo, y nunca se declara en qué consiste. Asegúrase de Pedro de Osma, que vió condenado su libro de confesiones por sus dislates morales; pero ¿qué dislates eran esos? Menciónase el Conciliábulo de Pisa, presidido por el Cardenal Carvajal, sin indicar lo que pretendía o el fin de haberse instituído. Observa bien el Sr. Arias que en el siglo XVI tuvimos santos y sabios ilustres, y entre los últimos se enumeran a Cano, los Sotos, Mariana, Covarrubias, Sánchez... Mas, ¿en qué fueron sabios? ¿Qué obras divulgaron?

El afán de resumir ha sido también causa de que se deslizaran algunos errores. En la página ocho se lee que «después del asesinato de César continúa en armas Pompeyo». Al aragonés Aznaz (sic) se le llama en la nueve «hijo del emperador francés»; en la 10 se dice «que la guerra de sucesión (se tuvo) por no conformarse el emperador alemán con el testamento de Carlos II, que dejaba heredero a su hijo Felipe». A Tiziano se le hace español (p. 14); al Beato Juan de Ávila, fundador de la Orden Hospitalaria (30); sacerdote a San Juan de Dios (30); navarro a San Ignacio (98), aunque en otro lugar aparece como guipuzcoano; a Petavio italiano (226). Al siglo XVII se afirma en la página 226 que pertenecen Pedro de Aragón († 1592), Carranza († 1575), Molina († 1600), Vives († 1546), Navarro († 1586). En cambio, se cuenta en el siglo XVI a Rodrigo de Arriaga, que falleció en 1667, aunque había nacido en 1592.

En la fe de erratas deben incluirse las siguientes: a Requesens se le apellida Requesena (30); a Usoz del Río, Osor Río (104); a Muñoz y Soliva, Muñoz Sobria (189); a Sabunde (o Sibiude, según le llama constantemente el Sr. Bové en *Sistema Científico Luliano* (Barcelona, 1901), pág. 258), Sabrinde.

A pesar de estos defectos, es indudable que se puede sacar fruto de la lectura de este libro. Los últimos capítulos de la primera parte y algunos de la segunda reúnen noticias interesantes sobre Asociaciones religiosas, Misiones católicas, legislación eclesiástica contemporánea, culto de la Virgen, Seminarios, etc., que no es fácil hallar sin fatigas en otra parte; el autor, con gran diligencia y buen gusto, los ha recogido y compendiado para ilustrar a los sacerdotes y a cuantos deseen conocer estas materias. Muéstrase, además, un eclesiástico culto, amante de las glorias de la Iglesia española, tan unidas a la de la Patria, estudioso y aficionado a las ciencias históricas, para las cuales se conoce que tiene singular aptitud y capacidad. Le han faltado medios, apoyo, buenas bibliotecas para hacer una obra acabada; pero esperamos que, así como en la segunda edición ha mejorado la primera, así en otras sucesivas irá perfeccionando su síntesis hasta que llegue a satisfacer aun a los más exigentes eruditos.

A. Pérez Goyena.

BOLETIN DE SAGRADA ESCRITURA

LA NUEVA EDICION DE LA VULGATA

III

CRÍTICA DEL SISTEMA DE DOM QUENTIN

En materia de crítica textual no son muchos los que puedan por sí mismos formarse juicio. Es que para poder apreciar en su justo valor el mérito de un sistema crítico o de una edición, se requiere una preparación técnica, tan larga como espinosa, para la cual no todos sienten vocación. La mayor parte prefieren, no sin razón, dejarse guiar por los peritos en el arte. ¿Qué juicio han formado los críticos sobre el sistema y la obra de Dom Quentin?

Por de pronto, nos limitaremos exclusivamente a los críticos católicos (1); y aun entre éstos no nos será posible citarlos a todos: los medios de que disponemos no nos permiten otra cosa. Serán ellos, con todo, bastante numerosos e independientes, para que su acuerdo pueda considerarse como fundado y objetivo. Además, fieles al plan que nos hemos propuesto de insistir solamente en los puntos fundamentales, prescindiremos de otros varios reparos que los críticos han formulado contra el sistema de Dom Quentin. Estos puntos esenciales pueden reducirse a estas tres proposiciones: 1.ª, todos los manuscritos existentes de la Vulgata dependen de un arquetipo único, algo distante ya y diferente del original; 2.ª, todos estos ma-

(1) Entre los críticos acatólicos, opusieron no pocos ni leves reparos al sistema de Dom Quentin Burkitt y Rand. La crítica de Harnack es más moderada. He aquí cómo la resume Dom B. Capelle: «En esta reseña, muy laudatoria, Harnack se abstiene de entrar en las críticas de pormenor. Para hacerlo, dice él prudentemente, serían menester muchos años de contacto con el argumento. Sugiere, con todo, que podría uno vacilar en seguir únicamente los tres manuscritos privilegiados, prescindiendo de los otros testigos del texto» (*Revue Bénédictine,* tom. 38 [1926]. *Bull. d'anc. Littér. chrét. lat.* [184]-[185]).

nuscritos se dividen en tres familias: la *Española*, la *Alcuiniana* y la *Teodulfiana*, presididas, respectivamente, y adecuadamente representadas por los tres códices más antiguos: el *Turonense* (G), el *Amiatino* (A) y el *Ottoboniano* (O); 3.ª, por consiguiente, el acuerdo de G A O, o de G A, G O, A O, nos dará la lección del arquetipo, que es el límite extremo hasta donde nos es dado llegar.

Muy poco después de publicada la *Mémoire* de Dom Quentin, aparecía en la *Revue Bénédictine* (tom. 35 [1923], *Bulletin d'ancienne Littérature chrétienne latine* [72] - [76]), la recensión de Dom Donaciano De Bruyne, quien, como miembro de la Comisión Benedictina, conocía, sin duda, de antemano el sistema crítico de su hermano de hábito. Reconociendo, como era natural y justo, los méritos de la *Mémoire*, le opone bastantes reparos. He aquí los principales: «¿Qué pensar del nuevo método aquí preconizado?... *A priori* hallo la base demasiado estrecha: no es posible por medio de 91 variantes clasificar todos los mss. del Octateuco... Mas he aquí algunas dudas más graves. Por de pronto, no se demuestra que todos los mss. pertenezcan a una de las tres familias mencionadas. Luego, no es probable que las tres familias se deriven de los tres mss. privilegiados; y en la penúltima página de su Memoria Dom Quentin mismo lo dice. Pero entonces, ¿a qué viene el trazar las tablas genealógicas, que parecen afirmar la dependencia, y por qué es e privilegio de los tres mss. a costa de las familias? En fin, si se demostrase que los tres mss. son copias directas del arquetipo, se aceptaría que era necesario automáticamente dar la razón a dos de ellos contra el tercero; mas esa suposición ni se demuestra ni es probable. El trabajo de asimilación y de cruzamiento comenzó muy pronto; por consiguiente, bien pudo ser que esos mss. se contaminasen, y que la buena lección se conservase, ya en la una, ya en la otra familia. ¿Quiere esto decir que el texto obtenido será malo? De ninguna manera. Por muchos caminos se va a Roma; y puesto que esos tres manuscritos son los más antiguos, su texto será ordinariamente el mejor. En los casos dudosos, nada más legítimo que seguir su partido. Pero hay casos en que el canon lleva a una mala lección.» Y propone a continuación algunos ejemplos, sobre alguno de los cuales habremos de volver más adelante (1).

---

(1) Por mayo del año siguiente aparecieron en *Revue Bénédictine* (tom. 36, pág. 150-158, 162-164) otras dos notas de Dom De Bruyne sobre el mismo asunto: la primera para

Más moderada en la forma, aunque idéntica en el fondo, es la crítica que de la obra de Dom Quentin ha hecho su amigo el P. Alberto Vaccari, S. I. Al hacer la reseña, en 1923, de la *Mémoire*, así en *Verbum Domini* como en *Biblica*, y luego, en 1926, de los *Essais de Critique textuelle* y de la edición del *Génesis*, en las mismas revistas, ha tenido el P. Vaccari diferentes ocasiones de manifestar su sentir. En 1923, en *Verbum Domini* (vol. 3, 254-255), elogia casi sin rectricciones la *Mémoire*. Mas, ya entonces, en *Biblica* (vol. 4, 401-407) opone el P. Vaccari algunos reparos contra la universalidad exclusiva y el valor de la «regla de hierro». «Es, ciertamente, dice, sumamente deseable, es la tendencia de la moderna crítica, es, diría, el ideal para el editor de un texto, poder llegar a una ley así absoluta, que no dé nunca lugar al juicio sujetivo del crítico, tan frecuentemente expuesto a degenerar en arbitrariedad. Pero ¿es posible en crítica llegar a semejante regla férrea? Y para la Vulgata en particular ¿es posible aplicar siempre en todo caso la ley formulada por nuestro autor? ¿Es ésa por sí sola suficiente?» (pág. 405). Y, después de otras consideraciones, concluye: «En suma, el edificio del Rev. Dom Quentin es una admirable construcción; pero ofrece algún punto débil. Quizás escaparía a la crítica, si aquel no sé qué de demasiado absoluto, que tienen algunas de sus conclusiones, se templase y se hiciese más flexible a las exigencias de tan delicada materia» (página 407). En 1926, al dar cuenta de la nueva edición del *Génesis*, en *Verbum Domini* se limita a proponer los mismos reparos, aunque ya de de un modo más absoluto, contra la «regla de hierro» (vol. 6, 368-371). Pero en *Biblica* (vol. 7, 447-455), casi al mismo tiempo, llega ya al fondo de la cuestión. «El punto débil del sistema de Dom Quentin es,

---

responder a la contestación de Dom Quentin, la segunda con ocasión de la recensión del P. Lagrange. Como era de presumir, Dom De Bruyne mantiene su criterio, que precisa de esta manera: «Dom Quentin establece, como él mismo lo dice, *principios rigidos, una regla de hierro*. Habitudes literarías de San Jerónimo, su vocabulario, su estilo, y, pues se trata de una traducción, el acuerdo con el hebreo, todos estos criterios son declarados ilegítimos y descartados sin compasión. Por la genealogía se llega a tres manuscritos, cuyo testimonio se toma en cuenta con exclusión de todos los demás... Esas reglas matemáticas son muy cómodas, ahorran las vacilaciones y las dudas, permiten escapar a los peligros del sujetivismo y del eclecticismo. Creemos empero que las reglas críticas deben ser más flexibles; que nuestros instrumentos de trabajo, por ingeniósos que sean, son falibles; que reglas que llevan a veces a conclusiones falsas no pueden ser perfectas, y que jamás se tendrán bastantes luces para guiarse en esos dédalos tortuosos» (pág. 154).

dice, ...el haber encuadrado todos los manuscritos posteriores en el estrecho cerco de los tres *Am.*, *Ott.*, *Tur.*, y el hacer derivar a éstos de un arquetipo único. Ahora bien; precisamente el aparato crítico de la (nueva) edición presenta notas, capaces de hacer dudar de la existencia de semejante arquetipo único de la tradición manuscrita.» Y lo confirma con numerosos ejemplos (pág. 453-454). Por fin, después de otras observaciones análogas, con ocasión de la famosa variante *ad lavandos pedes camelorum (Gen.*, 24, 32), sustituída en la nueva edición por *ad lavandos pedes eius* contra el testimonio unánime de los manuscritos, nota el P. Vaccari: «Es aquí interesante notar cómo al fin en semejantes casos Dom Quentin, tan aferrado a los códices, tan adverso a la crítica interna, especialmente conjetural, se vuelve hipercrítico, y pasa la raya» (pág. 455) (1).

Hemos mencionado la curiosa variante *ad lavandos pedes camelorum*, cuya historia acaba de entrar en una fase nueva con el estudio que le dedica el P. Vaccari. Hasta ahora se la consideraba como absurda, juzgándola, ya como distracción de San Jerónimo, ya, más frecuentemente, como equivocación de algún amanuense. Lo curioso del caso es que semejante lección se halla en todos los códices, con la sola excepción (si excepción merece llamarse) del *Germanense parvum*, de la recensión Teodulfiana (θ^{G}, s. IX), el cual presenta una lección diferente, hecha sobre la raspadura de la primitiva por una mano posterior. Apoyándose en esta unanimidad de los códices, y suponiendo que la célebre lección, como absurda, no podía ser obra de San Jerónimo, concluía Dom Quentin que todos nuestros códices de la Vulgata, contaminados por un error común, procedían necesariamente de un arquetipo único, diferente ya del original. Mas he aquí que el P. Vaccari, en un estudio originalísimo que acaba de publicar, sugestivo a la vez y sobrio, tan contundente como sereno, demuestra que la famosa variante, no sólo admite una interpretación satisfactoria, sino que ofrece los caracteres más inequívocos de la mano de San Jerónimo. El texto en que se halla la célebre lección *(Gen.*, 24, 32) se refiere a la buena acogida que Labán hizo al criado de Abrahán, Eliezer, y reza así: «et introduxit eum in hospitium ac destravit ca-

(1) En la revista universitaria *Studium* (1926, 572-579) ha publicado el P. Vaccari otra recensión de la obra de Dom Quentin, sustancialmente idéntica a la que simultáneamente publicaba en *Biblica*.

melos deditque paleas et faenum et aquam ad lavandos pedes camelorum et virorum qui venerant cum eo». Sobre el cual escribe el P. Vaccari: «San Jerónimo, según su estilo, con aquel orden de palabras quería decir lo que nosotros modernamente con latín bárbaro expresaríamos: *paleas et faenum et aquam ad lavandos pedes*, respective, *camelorum et virorum*, etc.; esto es, *paleas et faenum camelorum* (= camelis) et aquam ad lavandos *pedes virorum*, etc.» (*Biblica*, vol. 7, 440). Y lo demuestra con numerosos ejemplos (1) tomados de las obras del Doctor Máximo (*Ib.*, 441-443. Cf. *Biblica*, vol. 8 [1927], 94-95). Creemos que este estudio es uno de los golpes más certeros y más rudos que ha recibido, acaso sin pretenderlo el autor, el sistema de Dom Quentin, ya que el pretendido absurdo de esa lección era el principal sostén en que se apoyaba la hipótesis del arquetipo único, y con él todo el sistema.

El P. José Linder, S. I., en *Zeitschrift für katholische Theologie* (tom. 47 [1923], 572-577), después de reseñar y elogiar la obra de Dom Quentin, trata de probar, en un caso concreto, que su canon crítico no es suficiente garantía de acierto. Dice: «En Gen. 16, 7, por ejemplo, propone Quentin la lección *iuxta fontem in solitudine qui est in deserto Sur*. La prueba aducida para ello es el acuerdo de *Am.* y *Tur*. Además observa todavía el autor: *Nuestro canon halla aquí una notable confirmación*. Si se atiende empero a las variantes de la tradición manuscrita aducidas sobre este pasaje, se podría concluir precisamente de la diferente colocación de la expresión *in deserto* en toda la oración, que es una interpolación de la antigua versión latina, y que, además, en harmonía con el texto hebreo, se deduce muy verosímilmente ser la primitiva traducción de San Jerónimo: *qui est in via Sur*» (pág. 576). Hecho curioso y significativo. Lo mismo que el P. Linder, creyeron que la genuina lección era *in via Sur* Dom De Bruyne (pág. [74]), el P. Vaccari (*Biblica*, vol. 4, 405), el P. Synave (*Revue des Sciencies philos. et théol.*, tom. 13, pág. 2*) y el P. Lagrange (*Revue Biblique*, tom. 33, 121). Y el mismo Dom Quentin, que en su *Mémoire* (pág. 473) veía en la variante *in deserto* una no-

(1) A los ejemplos aducidos por el P. Vaccari, podemos añadir este otro: «Ephrata vero et Bethleem unius urbis vocabulum est, sub interpretatione consimili. Siquidem in *frugiferam* et in *domum panis* vertitur»: *respective*, diríamos nosotros. (*Liber hebraicarum quaestionum in Genesim.* ML. 23, 991).

table confirmación de su canon, en la edición del *Génesis* (pág. 202) la considera como error probable del arquetipo; y en su lugar admite en el texto la variante antes rechazada *in via Sur* (1). Este hecho nos sugiere una reflexión. De Bruyne, Lagrange, Vaccari, Synave, Linder, al impugnar la variante *in deserto*, no pretendían simplemente rechazar esta variante particular, por razones especiales o ajenas al sistema de Dom Quentin: pretendían precisamente comprobar que el nuevo canon llevaba *per se* a lecciones inadmisibles, y que, por tanto, no podía ser buen principio, mucho menos universal y exclusivo, de crítica textual. En consecuencia: Dom Quentin, al reconocer como errónea la lección *in deserto*, o debía probar que esa lección era debida a causas accidentales y particulares, independientes de su canon, o bien modificar o atenuar ese mismo canon. Y no lo ha hecho.

Volviendo al P. Linder, con ocasión del ejemplo mencionado, se pregunta: «¿No es, según esto, admisible y oportuna en ciertas circunstancias la comparación con el texto hebreo? El autor de esta reseña se inclina a creer que por lo menos pudieran admitirse las reglas establecidas por Bellarmino en orden a utilizar el texto original. Según Bellarmino es lícito *recurrere ad fontes Hebraeos et Graecos:* 1) *quando in nostris codicibus videtur error librariorum;* 2) *quando Latini codices variant, ut non possit certo statui, quae sit vera vulgata lectio.* Con tales limitaciones no se trata de examinar a la luz del texto original la labor de San Jerónimo: se pretende obtener, en lo posible, el establecimiento de la misma vetus Vulgata Latina editio» (pág. 576). Y concluye: «Con ocasión de las controversias suscitadas por el presente volumen en los círculos científicos en ello interesados, es de esperar que los miembros de la Comisión de la Vulgata introducirán alguna que otra modificación en el sistema propuesto por Quentin» (pág. 577).

En 1924 publicó el P. Mariano Revilla en *La Ciudad de Dios* (vol. 136 [1924, I], 291-307, 340-351) un extenso estudio sobre la *Mémoire* de Dom Quentin. Enaltece, como todos, los singulares méritos de la obra; pero opone al nuevo sistema no pocos ni leves reparos,

(1) Hecho curioso. Se editaban casi simultáneamente, a principios de 1926, los *Essais* y el *Génesis*. Pues bien; en los *Essais* rechaza Dom Quentin la variante *in via*, y mantiene la lección *in deserto*, no ya solamente como propia del arquetipo, sino también del mismo original (pág. 109). En cambio en la edición del *Génesis* califica la lección *in deserto* como error probable del arquetipo, y la sustituye por la variante rival *in via*.

los mismos sustancialmente que hemos hallado hasta ahora, si bien expuestos con mayor vigor y hasta crudeza. Hablando de la «ley de hierro», dice: «Nos parece demasiado *férrea* esta regla y que simplifica excesivamente la crítica. Con ese principio queda de una plumada suprimida casi totalmente la crítica interna y anulada la autoridad de los demás manuscritos. Dom Quentin pretende demostrarnos por medio de una serie de ejemplos que la crítica interna confirma a las mil maravillas los resultados obtenidos por la aplicación del citado principio; pero sus razonamientos no nos convencen, y su análisis de los datos de la crítica parece pecar en algunos casos de arbitraria y contradictoria. Cuando el texto hebreo está de acuerdo con la lección de los tres manuscritos mencionados, alega esa concordancia en confirmación de su canon; y cuando no lo está, sale del paso declarando que San Jerónimo es un *antiliteralista* declarado. Según convenga o no a su sistema, admite o rechaza que en el *Amiatino* se hayan introducido algunas lecciones de la antigua versión latina... El argumento capital, que alega Dom Quentin en defensa de su principio fundamental es, si no hemos entendido mal, que los mss. *Tur.*, *Amiat.* y *Ottob.* son arquetipo inmediato o mediato... de todos los demás manuscritos, de donde se sigue que en éstos no se pueden encontrar lecciones genuinas que falten en los tres primeros... Prescindiendo de otras observaciones, bastará advertir que el mismo autor confiesa no poderse demostrar que esos tres manuscritos sean los inmediatos antecesores de las tres grandes familias, sino solamente que representan *muy de cerca* el tipo de donde ellas proceden. Esto basta para que su principio no sea del todo intachable. Si el arquetipo de donde se derivan las tres familias no era idéntico a los manuscritos *Tur. Amiat. Ottob.*, síguese que pudo contener, y *a priori* puede afirmarse que contenía, algunas buenas lecciones, no existentes en esos tres manuscritos, lecciones que es posible y verosímil se conserven en los demás. Por otra parte, cuando discrepan entre sí *Tur. Amiat. Ottob.*, ¿por qué ha de darse siempre la preferencia a la lección atestiguada por dos de ellos en contra del tercero? Si la variante de éste se halla apoyada por la crítica interna y por mss. pertenecientes a las tres familias o a dos de ellas, como sucede en no pocos casos, no encuentro motivo razonable para rechazarla. Otro punto en que no puedo asentir plenamente a la opinión del autor, es que las erratas comunes a *Tur. Amiat. Ottob.* prueben claramente la uni-

dad del arquetipo inmediato de los tres. Los manuscritos de la familia *española* y los de la *alcuiniana*, por ejemplo, tienen errores comunes, y, sin embargo, no proceden de un mismo arquetipo inmediato» *(Ciudad de Dios*, vol. 136 [1924, I], 344-346).

Una de las críticas más resueltas y severas que se han hecho del sistema de Dom Quentin, es la del P. Synave, O. P., en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (tom. 13, [1924], pág. 1-3). Después de dar una sucinta idea del contenido de la *Mémoire*, haciendo notar que su principal interés se halla en las dos últimas partes, escribe: «En suma, hallamos en estas dos partes de la *Memoria* de Dom Quentin tres cosas que dependen la una de la otra: una regla de comparación, un canon de acuerdo y un ensayo. Después de un largo examen (contrôle), que no puedo exponer aquí, me es imposible dar mi adhesión entera ni a su regla, ni a su canon, ni a su ensayo.» Refiriéndose al canon crítico, dice: «Mas supongamos por hipótesis que la adición matemática de las concordancias y divergencias de los mss. nos permiten considerar a *Tur.*, *Am.* y *Ottob.* como jefes de familia, ¿qué hay que pensar del canon fundamental admitido por Dom Quentin? Ese canon no valdría, a mi juicio, sino a condición de que fuese absolutamente cierto que *Tur.*, *Am.* y *Ottob.* se derivan cada uno de por sí de un mismo arquetipo, sin que exista entre ellos comunicación alguna... Ahora bien; el razonamiento de Dom Quentin no me ha convencido... Dom Quentin ha tratado de justificar su canon fundamental por el examen intrínseco de las lecciones obtenidas. No veo por qué ese examen no le ha hecho atenuar el rigor *matemático* de este canon. Porque muchos de los ejemplos aducidos podrían interpretarse contra él. He aquí un ejemplo que me parece típico. En el número 7 leemos: *La palabra* ego, *atestiguada en el antiguo latín, se halla aquí insertada, en los manuscritos, en dos sitios diferentes, lo cual es indicio de interpolación.* La regla es muy justa: apliquémosla al número 30, y será fuerza admitir que el elemento móvil en las variantes es aquí *in deserto* y no *in via;* el hebreo y el griego están también a favor de *in via*. Es, por tanto, *in via* lo que hay que conservar. Pero, contra toda norma objetiva, Dom Quentin conserva *in deserto Sur*, porque está atestiguado por *Am* y *Tur;* todas las consideraciones que trae son muy discutibles desde el punto de vista crítico.» Concluye: «Tales son algunas de las razones que me impiden aceptar el nuevo método preconizado

por Dom Quentin. Ese método sería la ruina de la crítica interna... Pero yo pienso que Dom Quentin no ha probado suficientemente su tesis, ni temo añadir que no logrará probarla...»

La autoridad del P. Lagrange da singular importancia al juicio que ha formulado sobre el sistema crítico de Dom Quentin. En *Revue Biblique* (tom. 33, [1924], 115-123) dedicó un estudio bastante extenso a la *Mémoire* del ilustre Benedictino. Sobre el «canon fundamental» que él llama algo satíricamente «el principio de la dominación de los Tres» (pág. 118), opone el P. Lagrange algunos reparos bastantes serios. Por de pronto no aprueba la exclusión sistemática de la conformidad con el texto hebreo, como criterio de acierto. «El hebreo, dice, no ha de reemplazar el latín; pero no hay que olvidar que no se le consultará sino en caso de duda, es decir, *cuando el texto latino no existe*. Hay un caso en que el hebreo será excelente garantía de acierto, y es, cuando un ms. latino tendrá su texto, al paso que otro llevará el reflejo del texto griego. Esto resulta de la definición misma de la Vulgata: una traducción latina conforme al hebreo, destinada a sustituir el latín según el griego, y cuyos mss. han sido frecuentemente contaminados por antiguas lecciones latinas... Nadie, creo yo, trata de establecer *como principio que, de una manera general, una lección más aproximada al hebreo es* a priori *la lección propia de la Vulgata*, por la sencilla razón, dada por el autor, que un texto latino antiguo puede acercarse más al hebreo que la Vulgata. Mas no es éste precisamente el punto. Si la duda está entre un latín elegante y una traducción servil, se podrá preferir el latín elegante: no habrá entonces antinomia alguna entre dos lecciones, según el hebreo y según el griego. Porque, si fuese éste el caso, habría que preferir la lección conforme al hebreo, y esto es lo que hará constantemente Dom Quentin en el examen de las 80 variantes... Su pensamiento es, pues, si no entiendo mal, que el recurso al hebreo (y al greco-latín), excelente para poner de relieve el canon mayoritario, y admisible cuando este canon no puede aplicarse, queda absolutamente (salvo tal o cual caso del todo excepcional) excluído, si hubiera de poner en peligro este canon. Todo el fin del sistema está, por tanto, en el descubrimiento del canon mayoritario» (pág. 119). Después de otras consideraciones, se propone el P. Lagrange «presentar algunas observaciones que atacan más gravemente el principio mayoritario o de la superioridad indiscutible de dos de los antiguos mss., si no de todos tres. El ms. Ot-

tob es reconocido como defectuoso en 34 casos sobre 80. Lo más ordinario, casi siempre, tiene contra sí la masa de los buenos mss. Debería, pues, la autoridad de esta masa serle superior. Especialmente se le reconoce contaminado por el latín (antiguo) en los números 3, 4, 6, 7, 20, 27, 36 y 51, lo cual no se verifica en la masa de los manuscritos; ésta, por tanto, le es superior. Por consiguiente, no hay para qué atribuir a ese ms. tal preponderancia» (pág. 120). Discute a continuación varios casos particulares, y concluye: «El sistema de Dom Quentin se presenta como una novedad. Para establecer el texto griego del N. T. Westcott y Hort propenden visiblemente hacia los mejores mss. sin preocuparse demasiado de la masa. El principio es excelente. Si bien los críticos ingleses han tenido probablemente demasiada confianza en B (=Vaticano). Von Soden ha establecido el principio mayoritario, aunque tomando como punto de partida tres familias, no tres mss. Nos ha parecido que la nueva teoría carece de flexibilidad—¡una regla de hierro!—y que simplifica demasiado lo que no puede ser simplificado. Si hay que recurrir a la crítica interna cuando *Ottob* falta, ¿es este ms. tan puro, a lo menos en el Génesis, para que su presencia cambie las condiciones del problema totalmente? Si los tres mss. procediesen inmediatamente del original, el sistema mayoritario se impondría casi siempre; mas no es éste el caso: tienen faltas comunes. Se les puede, por tanto, recusar; y hay que servirse más ampliamente de este hecho reconocido, que mss. más recientes han sido corregidos conforme a otros más antiguos» (pág. 122).

Más modesto y tímido es el juicio que de la *Mémoire* hace E. Tobac en la *Revue d'Histoire ecclésistique* (tomo 20 [1924], 80-84). Después de declarar que no se considera «bastante versado en la crítica de edición para formular un juicio personal competente sobre el método y las conclusiones del autor (pág. 84), añade: «guardamos, con todo, la impresión que el método adoptado es demasiado mecánico y demasiado simplista» *(Ib.)*. Y reproduce a continuación, sin ponerles correctivo, las censuras de Dom De Bruyne.

La más extensa, la más profunda y minuciosa, y acaso también la más radical de las críticas que se han hecho del sistema de Dom Quentin es la de su hermano de hábito, Dom J. Chapman, miembro igualmente de la Pontificia Comisión Benedictina y antiguo colaborador suyo en la revisión de la Vulgata. Para dar idea más exacta e im-

parcial de este largo trabajo de 81 páginas, publicado en *Revue Bénédictine* (tomo 37 [1925], pág. 5-46, 365-403), tomaremos como base el minucioso resumen que de él hace Dom B. Capelle en la misma revista (tomo 38 [1926], *Bulletin d' anc. littér. chr. lat.*, pág. [185]-[186]). Por de pronto, la base de observación de Dom Chapman es mucho más amplia que la de Dom Quentin; pues mientras éste funda sus conclusiones en 91 variantes escogidas de ocho capítulos del Octatueco, él ha estudiado más de 2.000 variantes tomadas de 90 capítulos del Génesis y del Exodo. De este examen paciente ha sacado conclusiones diametralmente opuestas a las de Dom Quentin. Recordemos que éste distribuye todos los mss. de la Vulgata en tres familias, presididas por los tres códices más antiguos *Tur*, *Am* y *Ottob*. En cambio, Dom Chapman reparte los mss. en cinco familias y sostiene que *Tur*, *Am* y *Ottob* pertenecen a una misma familia. He aquí en sus líneas generales la serie de las cinco familias. La 1.ª es la llamada *Alcuiniana*, formada por los mss. estrictamente alcuinianos (ψ) y por los dos prealcuinianos T *(Mar)* y M *(Mordr)*. Su origen es irlandés, y los elementos esenciales que la caracterizan son anteriores a Alcuino. *Amiatino* y Alcuino, en vez de pertenecer a una misma familia, como quiere Dom Quentin, «están en los polos opuestos», según Chapman (loc. cit., pág., 21); expresión exagerada, que el P. Vaccari califica de «caricatura» *(Biblica*, tom. 7, 1926, pág. 452). Las lecciones alcuinianas contaminaron casi todos los manuscritos posteriores (a excepción, casi, de los españoles), sobre todo a los teodulfianos. La familia alcuiniana es calificada por Dom Chapman de «muy buena frecuentemente» (pág. 401). La 2.ª, que es la más antigua y la mejor de todas, está formada por *Tur*, *Am* y *Ottob*, y además por *Cav* (en sus elementos no españoles) y por *Sess* (en sus elementos no alcuinianos). Su origen se debe a Casiodoro. La 3.ª, la española, se divide en tres ramas, representadas por *Cav.*, *Tol* y *Leg.*, cuyo fondo o tipo común se discierne fácilmente. De *Tol* dice Chapman que a veces solo, o poco menos, tiene razón contra todos los demás. La 4.ª familia, la teodulfiana, es más bien un grupo de segundo orden, cuyo texto, artificial y ecléctico, se halla muy alcuinizado; su conexión con *Ottob* no es tan estrecha como supone Dom Quentin. Por fin, la 5.ª familia es la italiana, cuya base no es alcuiniana, aunque sí está muy alcuinizada. «Sus lecciones no alcuinianas ofrecen un interesante tipo italiano» (pág. 400). Si es exacta esta distribución

de los mss. en cinco familias, *Tur Am Ottob*, en vez de representar toda la tradición manuscrita, pasan a ser representantes de una sola, la mejor sin duda, pero al fin una entre cinco; con lo cual cae por su base todo el sistema de Dom Quentin, cuya equivocación depende, según Chapman, de haberse apoyado en datos insuficientes (pág. 21). Con los datos más completos que él utiliza, Chapman se remite al juicio del lector para que falle sobre el valor del canon crítico de Dom Quentin (pág. 31). Concluye Dom Chapman: «En conjunto, nuestros mss. son desesperadamente tardíos y de escasa autoridad. A no ser por el testimonio del hebreo, careceríamos de guía segura. Gracias a él, podemos restaurar su texto mucho más fácilmente que el de los Evangelios.» ¡El acuerdo con el hebreo, rechazado por Dom Quentin, queda preconizado por Dom Chapman como el principal instrumento de crítica textual! ¿No estará la verdad en el justo medio?

No todos, sin embargo, han juzgado tan severamente la obra de Dom Quentin. El P. J. Calés en *Recherches de Science religieuse* (tomo 13 [1923], 561 - 165) elogia sin restricciones el nuevo sistema y califica de «demasiado severa» la recensión de Dom De Bruyne. Con todo, y esto es muy significativo, en una nota escrita a última hora con ocasión de la recensión de Burkitt, habla ya con alguna reserva. He aquí sus palabras: «En una recensión sumamente esmerada, escrita después de enviadas estas páginas a la Revista, M. F. C. Burkitt nota con razón que al apoyarse estrictamente en esto (en la distribución de las tres grandes familias procedentes de los tres códices más antiguos) para determinar las lecciones genuinas, se correría riesgo de incurrir en una simplificación peligrosa. La corrección constante de los textos bíblicos conforme a manuscritos más antiguos o reputados como mejores ha originado en nuestros documentos tal cantidad de productos híbridos, que ninguna regla mecánica es capaz de sacarnos de ese laberinto. *(The text of the Vulgate* en *The Journal of Theol. Studies*, julio 1923, p. 412.)—Todo este artículo (p. 406 - 414), acaso algo severo, merece con todo grande atención» (pág. 563).

Para terminar esta revista, mencionaremos otros dos artículos. El anónimo publicado en *La Civiltà Cattolica* (1924, I, 531 - 538) se limita a dar cuenta, algo extensa, de la *Mémoire*, sin formular ningún juicio sobre el sistema crítico de Dom Quentin. Últimamente, el P. Antonio M. de Barcelona, O. M. C., en *Estudis Franciscans*

(vol. 39 [1927], 111 - 115) afirma estar enteramente conforme con los principios críticos de Dom Quentin, aunque no discute sus fundamentos ni responde a los reparos que se le han hecho.

Pero Dom Quentin debía responder, y ha respondido, a estos reparos. Es justo oír esta respuesta, antes de formarse juicio definitivo sobre el valor de su sistema.

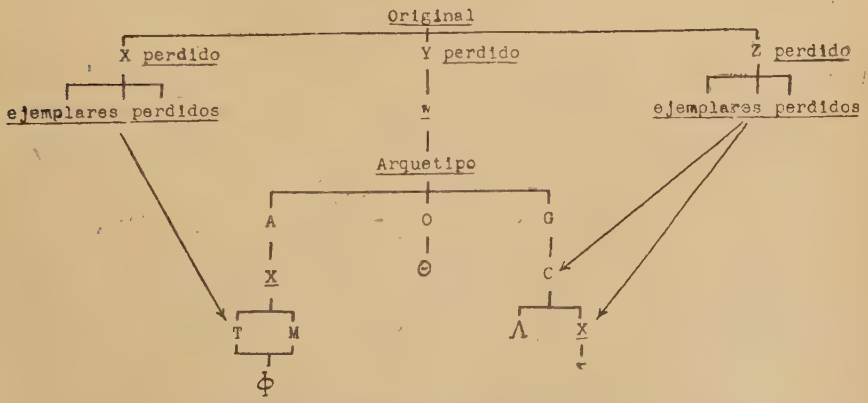
A principios de 1926 publicaba el infatigable Benedictino sus *Essais de Critique textuelle (Ecdotique).* «Este volumen, dice el autor en el Prefacio, ha nacido de las discusiones provocadas por mi *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*» (pág. 9). Mas no se contenta el autor con responder a las objeciones hechas contra su sistema: a vueltas de ello quiere darnos un tratado de Ecdótica, esto es, de «crítica relativa al establecimiento y a la edición de los textos» (pág. 9). «El objeto de los presentes *Ensayos*, dice, es dar un método más positivo y, por decirlo así, más científico, en sus primeras fases: clasificación de los manuscritos y reconstitución del texto del arquetipo» *(Ib.)*. Consta el libro de 10 capítulos. El 1.° es una Conferencia dada el 10 de marzo de 1925 en la Universidad de Estrasburgo sobre «El establecimiento del texto de la Vulgata y el problema crítico». Gran parte de esta Conferencia se halla reproducida en la que al año siguiente (17 de enero de 1926) dió el autor en el Instituto Bíblico de Roma con el título «La Vulgata a través de los siglos y su revisión actual» (Roma, 1926). En el capítulo 2.° establece los principios para la clasificación de los manuscritos. En el 3.°, aplicando estos principios, propone el método práctico para dicha clasificación (1). El 4.°, titulado «Original y arquetipo. Nuevas aclaraciones sobre el método», estableciendo la diferencia entre original y arquetipo, trata de demostrar que la reproducción del arquetipo «es la sola que debe intentarse, a lo menos en la primera fase de la edición, y que, en todo caso, es la sola capaz de una exacta realización o presentación (mise au point) objetiva» (págs. 99 - 100); ya que «el arquetipo es el resultado lógico y seguro de la crítica de los manuscritos» (pág. 111). El 5.° expone «una falsa concepción del original». Es una «nota sobre la lección: *Ipsa observabit caput tuum* (Gen., 3, 15) en los Padres

(1) Este capítulo 3.°, en que el autor precisa con maravillosa claridad lo que ya antes había propuesto en su *Mémoire*, lo consideramos como lo mejor de los *Essais*, y que tiene valor propio y perenne, independientemente de la aplicación que hace el autor a la Vulgata.

del siglo IV». El 6.°, con el título general «Un arquetipo erróneo (fautif)», es también una «Nota sobre el Prefacio *Desiderii mei*, de San Jerónimo». Los tres siguientes, de carácter más general, tratan, respectivamente, de la tradición manuscrita de rama única, de dos ramas y de tres ramas. El 10.° y último, más ajeno ya a la Vulgata, estudia «la tradición del texto de los *Anales* y de las *Historias* de Tácito».

Como se ve, la parte principal y, así lo creemos, más interesante de los *Essais*, queda fuera de nuestro plan. Sólo estudiaremos la defensa que de su sistema hace Dom Quentin en los tres puntos antes señalados.

Primeramente, sobre la unidad del arquetipo del cual dependen nuestros manuscritos de la Vulgata, hace el ilustre Benedictino varias concesiones que es necesario consignar. Dice: «Los manuscritos conservados para el Octateuco se remontan hasta el siglo VII o quizás al fin del VI, y se dividen en tres grandes familias procedentes de un arquetipo único. Toda la tradición anterior a este arquetipo, este arquetipo mismo y toda una serie de otros testimonios dependientes ya de él, ya de otros arquetipos, están hoy día perdidos, pero existieron. El conjunto podría representarse por la figura siguiente:



¿No es probable que los manuscritos desaparecidos ejercieron sobre los manuscritos conservados ciertas influencias como las que muestran las flechas de la figura? Hay que admitir que en una tradición muy considerable y muy antigua, cual es la de la Vulgata, el hecho debió producirse alguna vez» (pág. 94). «Alguna vez», dice Quen-

tin, para atenuar las consecuencias que de esa concesión pudieran derivarse contra su canon crítico. Y para prevenir esas mismas consecuencias, añade: «Mas conviene observar que (este hecho) no hubiera podido ser constante en un manuscrito dado sin obligarnos a colocar este manuscrito en una posición que hubiera modificado profundamente el orden de nuestro esquema. Y, por un caso aislado, ¿cuál puede ser la medida de la influencia así ejercida?» (pág. 94-95). Y a continuación trata de demostrar que prácticamente este influjo de un manuscrito perdido en los manuscritos existentes no modifica los datos del problema crítico, y, consiguientemente, no es utilizable para la resolución de este problema. No vamos a transcribir la argumentación apriorística y sutil del autor. Sólo advertiremos que la hipótesis en que se coloca está fuera de la cuestión. Supone, en efecto, que el influjo de un manuscrito perdido (X) sólo se ejerce en un solo manuscrito (T). En tal caso, si es que se da, claro está que, aun cuando esa lección aislada fuera la genuina, carecemos enteramente de medios para comprobar esa genuinidad. Mas no es ése el caso que suponen los autores cuando combaten el sistema crítico de Dom Quentin. Suponen al contrario el caso en que, no un solo manuscrito, sino todos o la mayor parte de ellos tienen una lección diferente de la que presentan G A O, o dos de ellos: caso que se repite con bastante frecuencia, como veremos más adelante. Y entonces, dicen, el acuerdo de todos estos manuscritos es garantía suficiente de que la variante que presentan se debe al influjo de manuscritos más antiguos que G A O, y que, por tanto, debe prevalecer contra el testimonio de los Tres. Por ejemplo: en *Gen.*, 9, 22, Quentin da la preferencia a la variante *nuda*, que tienen solos G* O, y rechaza la lección rival *nudata*, que tiene G^3 A y *todos* los demás manuscritos. En este caso la variante *nudata* se debe evidentemente al influjo de manuscritos perdidos más antiguos que G* O. Y, si así es, ¿cómo demostrar que esa variante más antigua es errónea? Y entonces, ¿cómo explicar ese acuerdo casi unánime en el error? La razón fundamental en que apoya Quentin su «ley de hierro» es precisamente la imposibilidad moral de que dos testigos independientes convengan en un mismo error. «Será, en efecto, escribe, poco menos que inaudito que los tres primeros copistas hayan cometido separadamente la misma falta en el mismo lugar, y será muy raro también que esto haya acaecido a dos copistas a la vez; de ordinario el error será propio de uno solo, y el

acuerdo de los otros dos dará la lección del arquetipo» *(Essais*, pág. 51-52). Preguntamos: ¿será más fácil explicar el acuerdo, no de dos o tres manuscritos independientes, sino de tres familias, que el mismo Quentin supone independientes?

La importancia de este punto exige nos detengamos algo más en él. Más adelante (pág. 105 108) hace Dom Quentin las mismas concesiones, e interpreta los hechos de la misma manera. «Hay un caso, dice, en que nuestra regla fallará de alguna manera. Supongamos que se haya introducido una falta en el arquetipo: pasará a la triple *tradición;* pero *uno* de nuestros manuscritos la corrige conforme a un ejemplar perteneciente a las tradiciones desaparecidas y que, en este punto, se remontaba al original. Evidentemente, el manuscrito corregido tiene aquí la *buena* lección, y el acuerdo de los otros dos no da sino una lección equivocada... ¿Qué es entonces de nuestro canon? Queda lo que es, un instrumento humano; pero no dudo decir que, en este caso como en los otros, conserva su valor, puesto que nos da la sola cosa que le podemos exigir y que en realidad podemos habitualmente obtener, a saber, la lección del arquetipo. Cierto, en la suposición que acaba de hacerse, la lección del manuscrito corregido era la buena, dado que, en la base misma de la hipótesis, habíamos puesto la falta del arquetipo; pero, en la práctica, no poseemos, las más de las veces, ningún medio absolutamente seguro de discernir la falta, la lección original y la corrección feliz: la crítica interna, si se recurre a ella, no ofrece sino incertidumbres» (pág. 108). Cierto, combinada así la hipótesis, tiene Dom Quentin toda la razón. Si, por una parte, suponemos contaminada la *triple tradición*, y, por otra, la corrección feliz se halla en *un solo manuscrito,* carecemos en absoluto de medio seguro para discernir la lección verdadera de la falsa. Pero en el ejemplo antes propuesto (Gen., 9, 22), y en otros muchísimos, ¿es justo decir que G* O representan adecuadamente la triple tradición, y que G^2 A con toda la masa de los manuscritos son *un solo manuscrito?* Y dar la preferencia al acuerdo moralmente unánime de todos los manuscritos contra dos solos manuscritos (o mejor, contra uno y medio), uno de los cuales está enmendado (G) y otro (O), según el mismo Quentin, yerra 34 veces entre 80, esto, decimos, es recurrir a las incertidumbres o caprichos de la crítica interna?

Recojamos otras concesiones que parecen minar por su base el

sistema de Dom Quentin. Hablando de la complejidad de nuestra tradición manuscrita, que, según él, algunos exageran, escribe: «Existen, ciertamente, numerosas variantes en nuestros textos; mas el fondo mismo de estos textos es de una asombrosa fijeza; su trama, a través de doce siglos de transmisión manuscrita, se ha conservado con una pureza que raya en el prodigio. Por supuesto que la vida se muestra intensa, y que una variante introducida en una familia no tiene lugar sino *por algún tiempo*, y que, por consiguiente, se hallan aquí difícilmente lecciones características *permanentes* (página 105). Más adelante añade: «Nadie sostendrá, creo yo, que de una manera *habitual y constante* la misma modificación hecha al arquetipo ha podido, desde el origen, introducirse en dos familias sobre tres. Es incontestable, con todo, que con el tiempo las posibilidades aumentan; mas, por una parte, jamás el fenómeno puede ser *habitual*, ni producirse en series enteras de pasajes: siempre queda fortuito; y, por otra, la distancia entre nuestros más antiguos manuscritos y el arquetipo no es bastante grande para que haya habido tiempo de producirse con mucha frecuencia antes de la transcripción de *Am*, de *Ottob* y de *Tur* en cada una de las tres ramas de la tradición» (pág. 107). Estas afirmaciones apriorísticas no son capaces de suprimir los hechos. Contra G A O existen en nuestros manuscritos numerosas lecciones *fijas* y *constantes*. En vez de negar el hecho *a priori* debía, a nuestro juicio, Dom Quentin explicarlo. Decir luego, cuando se llega a la práctica, que esas lecciones universales y constantes son erradas es contrario a los principios establecidos por él, que no admite la posibilidad de lecciones erradas que sean universales y constantes. Así lo ha dicho, y así lo dice más claro a continuación: «Si se admiten estas consideraciones, se llegará necesariamente a esta conclusión: que todas la influencias posibles, por numerosas que hayan podido ser, no tienen ni pueden haber tenido, en el momento en que venían a introducirse en la tradición de nuestras tres familias, más que el valor de una variante cualquiera y *aislada*, como sería una falta de copista o una corrección hecha por él espontáneamente: no modifican más que *una* de las tres corrientes; las otras dos prosiguen su curso sin ser turbadas, y, por su acuerdo, nos revelan hoy el texto de la fuente. Sería menester, para que fuésemos engañados, que una de las otras dos corrientes hubiera sido contaminada en el mismo punto, precisamente por la misma palabra

y en el mismo lugar, lo cual, una vez más, no puede ser sino un caso fortuito, y no será jamás lo ordinario» (pág. 107-108).

Antes de pasar al segundo punto, hemos de señalar una que nos parece contradicción. Afirma Dom Quentin, y lo repite varias veces, que «el arquetipo es el resultado lógico y seguro de la crítica de los manuscritos existentes. En él se detiene el resultado verdaderamente científico; más allá puede ciertamente ejercerse una gran ciencia; pero, las más de las veces, en el dominio de la simple conjetura» (pág. 111). No obstante esas afirmaciones, Dom Quentin consagra el capítulo sexto de sus *Essais* a corregir el error de un arquetipo en un pasaje del prefacio *Desiderii mei*, de San Jerónimo. Su restitución es feliz y satisfactoria, y con solos los recursos de la crítica interna. ¿No es eso una prueba manifiesta que la crítica interna no siempre se mueve dentro de la esfera de las conjeturas arbitrarias? Y lo que se consigue con sola la crítica interna, ¿no podrá conseguirse con mayor seguridad apelando al testimonio universal y constante de la masa de los manuscritos?

El 2.º punto es bastante complejo. Que todos los manuscritos existentes se distribuyan en tres familias, se podría conceder como hipótesis probable, si bien son bastantes los que lo ponen en duda. Que estas tres familias estén presididas por los tres códices más antiguos G A O, también podría concederse sin dificultad. Donde es de notar, que si estas dos hipótesis no fuesen verdaderas, caería por su base todo el sistema de Dom Quentin. Pero, añadimos, de admitirlas, no se sigue todavía lo que el autor pretende, esto es, hallar en ellas una base firme para su canon crítico: para ello es además menester que G A O *representen adecuadamente* toda la tradición de las tres familias, de manera que fuera de ellos no sea necesario recurrir a los otros manuscritos para hallar la verdadera lección. Ahora bien; esta *representación adecuada* de G A O la supone constantemente Dom Quentin, pero no hemos visto que la justifique en ninguna parte. Conviene exponer con la mayor claridad y exactitud este punto, en que, a nuestro juicio, incurre Dom Quentin en un paralogismo. Propondremos francamente nuestras dudas, con la leal disposición que, si el autor demostrase lo que hasta ahora no ha demostrado, admitiríamos plenamente su sistema.

Procedamos por grados.

Parte Dom Quentin de un principio innegable, es a saber: que en

una tradición manuscrita de tres ramas o familias, el acuerdo de las tres familias, o por lo menos de dos de ellas, nos da ordinariamente la verdadera lección del arquetipo. Este mismo principio es la regla fundamental de la edición crítica del N. T. hecha por von Soden. Este principio, expresado ya en la *Mémoire* (pág. 462), lo expone de esta manera en los *Essais:* «Resta la división de los testigos manuscritos en tres familias o más. Cuando el caso se produce, y éste es el de la Vulgata en el Octateuco, la reconstitución del arquetipo es cosa fácil. Será, en efecto, poco menos que inaudito que los tres primeros copistas hayan cometido separadamente la misma falta en el mismo lugar, y será también muy raro que esto haya acaecido a dos copistas a la vez; de ordinario el error será propio de uno solo, y el acuerdo de los otros dos dará la lección del arquetipo» (pág. 51-52). En la conferencia dada en el Instituto Bíblico expresa más claramente aún este principio: «La tradición de tres ramas... se presenta con un carácter de seguridad mucho mayor. Cuando una falta, en efecto, se introduce en una de las tres derivaciones de la fuente común, las otras dos conservan generalmente la lección primitiva. El editor tiene, por tanto, en el acuerdo de dos *familias* contra la tercera, una base sólida para su elección. Esta posición es la mejor, y cuando se realiza, existen todas las probabilidades de que el texto de la fuente primitiva está exactamente reproducido» (pág. 15). Nadie, que sepamos, ha puesto en duda la solidez de este principio.

Pero Dom Quentin pasa de las tres *familias* a los tres *códices* G A O. En el capítulo 1.º de los *Essais* (pág. 39-40) dice: «Fuera de estas tres grandes *familias* no existen sino grupos secundarios. Naturalmente, los tres manuscritos colocados al frente de las tres familias tienen ya, por su posición misma, grande importancia; pero esta importancia crece aún por su data y por lo que sabemos de su historia. El canon crítico se apoya, pues, principalmente en ellos, y según la fórmula general de toda tradición de tres *ramas* derivadas de un arquetipo único, da la preferencia a toda lección que se halla en los tres, aun cuando fuese contra todos los demás, o en dos de ellos contra el tercero aislado.» Para que este paso de las tres familias a tres individuos fuera justificado, parece que había de constar que los tres individuos representan, encuadran o concentran en sí tan adecuada e integralmente las tres familias, que fuera de ellos no había de poderse hallar ningún elemento seguramente aprovechable. Y,

para que esto constase, parece había de verificarse una de tres hipótesis: o que G A O son copias directas del mismo original, o que de ellos proceden directamente todos los demás manuscritos, o que la diferencia de data entre G A O y los demás manuscritos era tal, que excluía toda probabilidad de que éstos contuviesen elementos más antiguos que G A O. Ahora bien; el mismo Quentin, tanto en la *Mémoire* como en los *Essais*, excluye positivamente estas tres hipótesis. Y entonces no vemos cómo queda justificado el salto. Sobre lo primero dice, por ejemplo: «El arquetipo (de nuestros manuscritos) no era el original mismo de San Jerónimo» *(Essais*, pág. 106); «están perdidas actualmente las copias inmediatas del original» (pág. 107). Sobre lo segundo añade: «Mis genealogías se aplican, no a los manuscritos mismos, sino a los tipos de transmisión del texto que representan... He hecho esta observación diferentes veces... Se da por entendido que ni el *Turonensis*, ni el *Amiatinus*, ni el *Ottobonianus*, son los manuscritos mismos de donde se derivan las familias, sino que representan muy de cerca el tipo de donde éstas provienen y pertenecen a la misma tradición» (pág. 103-104). Sobre lo tercero, finalmente, ya hemos visto más arriba las concesiones que hace Dom Quentin. Excluídas estas tres hipótesis, no vemos con qué derecho se da el paso de las tres familias a los tres manuscritos.

Felizmente en la práctica se sale muchas veces Dom Quentin del estrecho círculo de su canon. El capítulo 5.° de los *Essais* es una demostración, a nuestro juicio, apodíctica, y, si vale la frase, arrolladora y triunfal, contra un ataque inconsiderado y algo desenfadado de Dom De Bruyne. Para probar eficazmente, como lo prueba, que la verdadera lección de la Vulgata en Gen. 3, 15, es *Ipsa*, y no *Ipse*, no sólo apela a su canon, sino también a otros tres principios: «el conjunto de los manuscritos» (pág. 118) o su «casi unanimidad» (pág. 113), el testimonio patrístico, de San Ambrosio, San Agustín y San Jerónimo, y el hecho de que «la lección rival *ipse*, que se lee en el *Ottobonianus* y en otros pocos manuscritos, está inspirada por la antigua versión latina: razón por la cual, según las reglas ordinarias, hay que rechazarla» (pág. 114). Así mitigado o completado, el canon crítico sería enteramente aceptable. Y apelar a estos otros principios no es echarse en brazos de la crítica interna y arbitraria. Y aquí notemos de paso lo que ya otros han notado, que Dom Quentin en la determinación y aplicación de su canon crítico prescinde demasiado del testimonio patrístico.

Sobre el tercer punto, la «regla de hierro», poco hay que añadir a lo dicho anteriormente. Siendo ella una simple consecuencia de los dos puntos anteriores, debilitados o rechazados los principios en que se apoya, queda por el mismo caso ella debilitada o rechazada. Sólo una cosa creemos deber consignar.

Con excesiva insistencia y, lo diremos francamente, con menos justicia, achaca Dom Quentin a los impugnadores de su canon intenciones poco dignas. Ya en el prefacio de los *Essais* dice: «En el fondo, me pregunto yo si, al desacreditar así la clasificación (de los manuscritos), no se pretende principalmente escapar a la regla práctica que de ella se deriva, y si el fin que se persigue no es sencillamente tener las *manos libres* para el establecimiento del texto» (pág. 9-10). Casi lo mismo dice al principio y al fin del capítulo segundo (páginas 41, 59-60). Y en el tercero añade crudamente: «Rechazamos en absoluto la manera de ver de los críticos que, para tener las *manos libres*, pretenden hallar, hasta en las partes más recientes de la tradición, testimonios directamente derivados del original» (pág. 95). Por fin, en la conferencia dada en el Instituto Bíblico escribe: «Porque (el arquetipo) tiene algunos defectos, ¿vamos a despreciar su testimonio para volver por un último rodeo a la teoría de las *manos libres...?*» (pág. 19). Tales imputaciones, lo repetimos, nos parecen injustas. Y, además, al hacerlas incurre Dom Quentin en un paralogismo, que, a nuestro juicio, vicia todo sistema. Parece él suponer que entre una «ley de hierro» y las *manos libres* no existe término medio. Apelar al testimonio unánime de los demás manuscritos, muchos de ellos no mucho menos antiguos que G A O, al uso que de los textos bíblicos hacen los escritores eclesiásticos de los siglos V y VI, el preferir *(ceteris paribus)* una variante más elegante y conforme con el hebreo a otra menos elegante que se halla en la antigua versión latina, esto, que hace no pocas veces el mismo Quentin, no es abandonar la «ley de hierro» para caer en la teoría de las *manos libres*. Ningún crítico rechaza la «ley de hierro» precisamente por lo que tiene de fijeza objetiva, sino porque, descuidando muchos elementos de crítica textual por todos admitidos, simplifica con exceso lo que no puede simplicarse tanto.

No somos pesimistas. No quisiéramos, por tanto, que lo que hemos dicho se considerase como una reprobación total del sistema de Dom Quentin. En especial, no quisiéramos que nuestros lectores

quedasen injustamente prevenidos contra el mérito, indiscutiblemente extraordinario y justamente reconocido por el mismo Soberano Pontífice, de la edición del *Génesis*, de la cual hemos de hablar aún, ni siquiera contra el conjunto del sistema de Dom Quentin. En él, aparte del punto flaco que hemos notado, existen grandes méritos, que fuera injusto no reconocer y agradecer. Ya hemos observado anteriormente que la mayor parte de los críticos que han impugnado algún punto del sistema del ilustre Benedictino, lo hacen al fin con las armas que él mismo les suministra. Después de todo, el objetivismo, aunque férreo, que defiende Dom Quentin, vale siempre incomparablemente más que las arbitrariedades de algunos críticos. Y, además, el haber dado la preferencia, aunque demasiado exclusiva, a los tres códices más antiguos, es un acierto que puede dar excelentes resultados. Quítese el exclusivismo exagerado, y el sistema de Dom Quentin no puede menos de merecer la aprobación más incondicional de todos los críticos imparciales.

José M. Bover.

NOTAS Y TEXTOS

DOCTRINA SANCTI THOMAE

CIRCA CONCURSUM DEI CUM CAUSIS SECUNDIS

1. Quum omnes catholici Theologiae vel Philosophiae operam dantes adeo exoptent, ut par est, Angelici Doctoris genuinam mentem etiam in rebus minimis assequi; haud inopportunum esse censui hujus ephemeridis lectoribus brevissimam expositionem offerre, meo judicio clarissimam, Aquinatis doctrinae circa concursum Dei cum causis secundis, quae tanti momenti est et tam diversimode intelligitur.

2. Sanctus Thomas (De Pot., q. 3, a. 7) disserte affirmat Deum quatuor modis distinctis omnium *actionum* creaturarum causam esse: primo, quia ipsis virtutem activam dedit; secundo, quia illis eam conservat; tertio, quia earum virtutem ad actionem applicat; quarto, denique, quia ipsius actionis est causa principalis.

Duo priores modi nullam difficultatem afferunt. Respectu tertii, hoc animadvertendum est, quod Sanctus Doctor ad illum explicandum in loco quidem citato exemplum adducit hominis ad incidendum applicantis acumen cultelli movendo ipsum (ac proinde impulsum quemdam ei tribuendo); attamen in alio loco (C. G., l. 3, c. 67) adhibet exemplum coqui ignem ad decoctionem applicantis (quod certe fieri solet cibos igni apponendo), et addit: «Omnis applicatio virtutis ad operationem est *principaliter et primo* a Deo; applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; *primum* autem principium utriusque motus est Deus»; praeterea in suo opere principali ait: «Necessitas naturalis inhaerens rebus, qua determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis in finem, sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae. *Sed in hoc differt, quod id, quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura*» (1, q. 103, a. 1, ad 3); atque explicans quomodo voluntas humana, a Deo mota, peccare possit, ita loquitur: «Deus movet voluntatem hominis, *sicut universalis motor*, ad universale objectum

voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed *homo* per rationem *se determinat ad volendum hoc vel illud*, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam» (1 2.ae, q. 9, a. 6, ad 3). Itaque indubium videtur Deum, juxta Sanctum Thomam, saltem generaliter loquendo, causas secundas ad determinatas actiones non movere mediantibus impulsibus ab Ipso solo productis et pro unaquaque actione distinctis, sed *ipsis naturalem inclinationem conferendo, atque* mediantibus praeviis actionibus aliorum agentium seu virtutum naturalium (ab Ipso causatis iisdem quatuor modis, quos explicamus) *illas in talibus adjunctis constituendo, ut exoptatae actiones infallibiliter sequantur.*

In quarto modo prorsus evidens nobis videtur Sanctum Thomam, supposita collatione, conservatione et applicatione causae secundae, novum influxum divinae virtutis exigere, ratione cujus ipsa sit causa pricipalis subsequentis actionis, et sine quo produci non posset novum *esse*, quod in omni effectu habetur, et non tantum est praedicatum communissimum, sed cuilibet rei *logice* intimius et primum omnium.

Haec sunt verba Angelici Doctoris: «Quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum... Et propter hoc... nec aliquid agit ad *esse* nisi per virtutem Dei. Ipsum enim *esse* est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus... Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris... Et quum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet..., sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae» (De Pot., q. 3, a. 7). Et in *Summa Theologica* (1, q. 105, a. 5) ait:

«Considerandum est quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum, et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium..., et ipse Deus est proprie causa ipsius *esse* universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus»; atque difficultati: «una operatio non est *simul* a duobus operantibus», ita respondet: «Ad secundum, dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.»

Porro ex tradita doctrina clare eruitur applicationem creatae virtutis ad suam operationem non esse completam sine decreto divinae voluntatis quo omnipotentia disposita reddatur ad cooperandum cum illa virtute in ea operatione.

3. Praedeterminationum physicarum propugnatores haec duo asserta Sancti Doctoris, ex citato articulo de Potentia, apparentius pro se allegant: «In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura» (q. 3, a. 7, ad 3) et «Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere» (ibidem, ad 7).

Sed primo asserto (in quo additur: «sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam») huic difficultati respondetur: «Si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. *Sed non una et eadem; unitas enim operationis attestatur unitati naturae*, unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes; creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter, nec est possibile quod sint operationes diversae, nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari, quum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.» His positis, illa Dei operatio, qua non operatur natura, nihil aliud esse videtur quam naturalis inclinationis continuata collatio, ex qua sufficienter apparet distinctio inter naturam divinam et creatam. Forte etiam intelligi posset ea operatione, qua Deus (principaliter) aliquam

naturam movet, nondum operari (generaliter loquendo) illam ipsam naturam, quae movetur.

Altero asserto Sancti Thomae huic difficultati respondetur: «Si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat; nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, ... eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum... Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliud iterum faciat (Deus), ... et sic in infinitum... Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.» Integra autem responsio haec est: «Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad *esse* ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; ... unde... rei naturali conferri non potuit.» Itaque sicut virtus artis, habens in artifice esse ratum et firmum, dicitur habere esse quoddam incompletum, ut intentio sola, *in instrumento artificis*, similiter ipsa divina virtus (qua res naturalis agit ad *esse* ut instrumentum primae causae, quaeque ipsi conferri non potuit ut forma permanens, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium) dici potest habere *in re naturali* esse quoddam incompletum, quatenus illi transeunter et limitate conjungitur ad communem operationem eliciendam.

Atque etiam notandum est quod si haec duo asserta Sancti Thomae acciperentur in sensu adversariorum, non cohaererent cum corpore articuli in qua aperte dicitur virtutem qua agens secundum suo effectui conjugitur esse ipsum Deum, ut supra vidimus.

4. Contra veram immediationem efficientem Dei in effectibus propriis causarum secundarum, nullam difficultatem afferre posse videntur illi textus, in quibus Sanctus Thomas ait eos effectus esse determinationes effectus proprii Dei, atque hunc jam productum sup-

ponere (v. gr., C. G., l. 3, c. 66; *Comp. theol.*, 69; De subst. separ., c. 10). Nam ex his textibus, alii intelligendi sunt sensu *pure logico*, et ita probant Deum immediata efficientia cum creaturis cooperari; alii vero agunt de creatione, et tantum probant vel Deum posse producere ex nihilo, vel causas secundas operari non posse nisi aliquis effectus jam sit a solo Deo productus, minime vero, evincunt huic effectui causas secundas *sine immediata cooperatione Dei* alios effectus superaddere.

Legantur ipsi textus Sancti Thomae, verbis explicatoribus intra [ ] additis: «Secundum ordinem causarum est ordo effectuum [seu praedicatorum effectus]. Primum autem in omnibus effectibus est *esse;* nam omnia alia [praedicata] sunt determinationes ipsius. Igitur *esse* est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus alias perfectiones [seu praedicata], quae determinant *esse*» (C. G., l. 3, c. 66). «Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus ejus est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa, quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicujus universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, quum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur praeexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in *esse* ex nihilo, quod est creare; et inde est quod fides catholica eum *Creatorem* confitetur» (*Comp. Theol.*, c. 69). «Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior... Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus, quaecumque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt... Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia et in immaterialibus substantiis, quod potentiale est; sit proprius effectus primae virtutis, et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in *esse* non praesupposito effectu superioris agentis..., quod est creare» (De subst. separ., c. 10).

Sanctus Thomas, ergo, ordinem physicum et ordinem logicum aequiparans, ut solet, primae causae assignat sive primum praedica-

tum cujuslibet formae ab aliquo agente naturali eductae, sive primum subjectum physicun cuiuslibet compositi naturalis.

FRANCISCUS MARXUACH, *S. J.*

EPISODIO CURIOSO EN UN ACTO TEOLÓGICO CELEBRADO EN SALAMANCA

Un Memorial al Sumo Pontífice Clemente XIII corre con el nombre del Rmo. P. Fr. Francisco Javier Vázquez Peruano, O. S. A., en que se delatan a Su Santidad ciertas Conclusiones, que tenemos a la vista, sustentadas por los jesuitas en Roma. En dicho Memorial para más inclinar al Papa a que otorgara lo que se pedía, refiérese que en Salamanca «al principio de 1765, defendieron (los jesuítas)... Conclusiones públicas calumniándole (al Cardenal Noris) y notándole de hereje: tan extrañas cosas afirmaron de la doctrina, que los asistentes todos se escandalizaron gravemente. La Orden (de San Agustín) acudió a Su Majestad, que sometió la causa a la Inquisición, la cual por un decreto hizo confesar al P. Osorio, Rector de la Casa de los jesuítas, públicamente, en nombre de toda la Compañía, *que la doctrina del Cardenal Noris era católica y que él alcanzó de sus adversarios tan gloriosa victoria que por ella mereció ser condecorado con las más distintas honras por la Silla Apostólica*» (1).

Al hablar de este suceso dicen los *Diarios del Colegio de Salamanca* (2): «El día 17 (de enero de 1765) tuvo el Acto menor el P. Joseph Chantre. En este acto se dieron por ofendidos los PP. Agustinos por ciertas proposiciones del P. Actuante (3), que pareció a los

---

(1) Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Sala de Mss. *Papeles Varios*. Est. 4. Caj. 3, núm. 32, folio 320.

(2) En el *Catálogo de libros Manuscritos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca* (Salamanca, 1855) se dice, pág. 39: «Jesuítas: Diarios del Colegio Real de la Compañía de Jesús en Salamanca desde 1620 hasta su expulsión. Contiene noticias curiosas, no solamente acerca de las cosas y gobierno interior del Colegio, sino también para la historia de Salamanca: Cuatro tomos en 4.° El 1.° de 1620 a 1644. El 2.° a 1655. El 3.° a 1746. El 4.° a 1767.» Las palabras citadas corresponden al 17 de enero del año 1765.

(3) El P. José Chantre Herrera, natural de Villabrágima (Valladolid) 1738-1801. Fué de los jesuítas expatriados y explicó *summo plausu* Teología en Plasencia (Italia). Escribió:

Padres Agustinos cedían en poco decoro de Noris; se quejaron agriamente a la misma Universidad, pero finalmente, quedaron satisfechos con la explicación que dió el P. Rector. Los papeles originales se hallarán en el aposento del P. Rector, y la relación del hecho en el Archivo.»

Hasta que llegue la hora de exhumarlos, nos serviremos para narrar lo que aconteció en aquel Acto y en el del 12 de marzo del mismo año, del «Tanto de lo acaecido en el Acto de Teología que se celebró en las Escuelas de esta Universidad el 12 de marzo del presente año 1765, en el que hizo de Secretario el Rmo. P. Maestro Fr. Cayetano Antonio Faylde (mercedario) como graduado menos antiguo» (1).

El célebre P. Ignacio Osorio, ex catedrático de Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, y Rector del Colegio jesuítico de Salamanca, en el Acto que tuvieron los Padres Basilios arguyó contra el sustentante, y concluído el argumento, queriendo «hacer por sí y su Comunidad con la de San Agustín las paces que deseaba, dijo que el Actuante de su Colegio provocado del arguyente benedictino y sacado impensadamente de la cuestión directa y metido en la refleja de si San Agustín era o no favorable a la sentencia que se defendía, y de si el P. Adam (2) se excedió en ciertas palabras que

---

Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español... Madrid, 1901; *Tractatus Theologicus de Charitate ejusque discrimine ab Spe theologica et Religione caeterisque virtutibus infusis*... Bononiae, 1792; *Dissertatio theologico-dogmatica de infallibilitate Summi Pontificis in rebus Fidei definiendis*... Parmae, 1794. Dejó además otros *Tratados de Teología* manuscritos. El P. Luengo, que le conoció muy bien, escribe del Padre Chantre: «Al acabar la historia de los Mainas apareció el nuevo Sistema de la Caridad del jesuita italiano Vicente Bolgeni, y siendo este el asunto más conveniente a sus estudios y a su talento, escribió una impugnación de él, fundada, sabia, vigorosa, y la conveniente cultura en el estilo, en la crítica y en el gusto. A ella no se ha dado ni se dará jamás una mediana respuesta, aunque me inclino a que respondieron alguna cosa en términos generales Hervás y Panduro y Bolgeni o uno de ellos. Sin esta disertación sobre la caridad, era conocido suficientemente el P. Chantre entre los jesuítas españoles para ser buscado para maestro de Teología en el Colegio de la Compañía de la ciudad de Plasencia. Desde el año 92, si no me engaña la memoria, empezó el P. José a ser maestro de Teología en Plasencia y lo ha sido hasta su muerte con particular crédito y estimación, y con un gran concurso de discípulos de varias provincias de Italia.»

(1) Archivo de la Universidad de Salamanca. *Libro de Claustros del Curso de 1764 en 1765, siendo rector D. Miguel del Castillo y Varrio* (sic). Folios 31 vto.-33.

(2) El P. Juan Adam nació en el arrabal Manigne de Limoges en 1608. Tomó la sotana de la Compañía en 1622. Fué grande adversario de jansenistas y calvinistas; murió en Burdeos el 12 de mayo de 1684. El Cardenal Noris refutó al P. Adam en sus *Vindiciae Augustinianae* (Sommervogel, *Bibliotheque*, I cols. 43-47). No menciona el P. Sommervogel un

haciendo crisis de San Agustín decía contra la sentencia que muchos atribuyen a este Santo Padre, a saber, que el pecado original es motivo de la reprobación, se había excedido en cuanto había dicho contra la autoridad, mérito, fama, buen nombre y laudable doctrina del eminentísimo Noris».

Mas ¡quién había de pensar! De aquí nació otro motivo de queja y rozamiento (1). Asistía al Acto el R. P. Maestro Fr. José García, Abad benedictino de San Vicente; y al sentarse el P. Osorio se levantó para protestar contra la afirmación de que el P. Maestro Villanuño, O. S. B., que fué el que objetó al P. Chantre el testimonio de San Agustín, en

---

escrito que existe en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca titulado: «*Proposiciones del P. Juan Adam... Contra la aucthoridad de S. Agustín y de los demás Santos Padres; traducidas de francés en castellano de un libro que compuso y imprimió este anno* (sic) *de 1650, cuyo título es Calvino destruido por si mismo y por las armas de San Agustín que injustamente usurpó.*» Véase una de dichas proposiciones: «2.ª De esto resulta que en el doctísimo siglo de nuestra religión, San Agustín declaró abiertamente que no seguía la opinión de San Cipriano, y que San Jerónimo declaró lo mismo de San Agustín, y todos en particular, sin perjuicio de la fe, guardaron esta santa libertad de no obligarse ciegamente y sin contradicción sino a la Sagrada Escritura, tradición de los Apóstoles y definición de los Concilios.» (Sala de Manuscritos. *Papeles Varios*, tom. XVIII. Est. 4, Caj. 1, número 18).

(1) A menudo ocurrían casos semejantes. En un «*Memorial de D. Rodrigo de Mandiaa y Parga, Maestrescuela de la Universidad de Salamanca, al Rey para que le ayude a quitar el escándalo de la división que ahora se ha introducido por algunos particulares que conmueven y concitan la Escuela impugnando la doctrina de los Santos con novedades de palabras que sirven de poco en la disputa y deshacen la conveniencia de ella*» se refieren estos hechos: Un sujeto religioso grave dijo que *debía hacer mal a los que mal le hacían.* Un religioso, en 12 de marzo de este año de 1657, defendiendo un Acto de Teología en la Universidad y arguyéndole con la doctrina de Santo Tomás y otros Santos que opinan que la *costilla de que se formó Eva fué perfección en Adán, en cuanto se considera principio del género humano*, dijo...: que no se embarazaría en decir que era falso lo que decían los Santos Padres; lo cual escandalizó de manera al auditorio, que los Maestros más graves y doctos de la Universidad se levantaron diciendo que semejante respuesta era indigna de un general (sala de Actos) tan católico y del respeto debido a los Santos Padres. El Maestrescuela levantó el Acto y reprendió la desatención en el modo de responder tan censurable... El Maestrescuela Avellaneda prendió y recluyó en sus Conventos al P. Maestro Merino, mercedario, y al P. Maestro Oviedo, agustiniano, por cierto leve disgusto que en la Universidad tuvieron; el Sr. D. Juan de Llanos y Valdés recluyó y prendió al Maestro Antolínez, de la Orden de San Agustín, por otro leve disgusto que tuvo en un Acto literario de la Universidad, donde prendió a otros religiosos inferiores que se descompusieron. El trinitario Juan de Escobar maltrató a Fr. Martín de Montalvo, agustiniano, porque corrigió a Fr. José Romero (trinitario) que dijo que la sentencia de San Agustín sobre la formación del mundo cedía en fraude y daño pernicioso de los oyentes. El Convento de los trinitarios no quiso entregar al culpable, y el Maestrescuela lo desincorporó de la Universidad.

el Acto de 17 de enero, hubiese provocado al defendiente de la Compañía, y para protestar asimismo contra «otras proposiciones denigrativas y ofensivas del P. Maestro Villanuño vertidas y publicadas tanto en una declaración del P. Actuante de la Compañía, quanto en su Pedimento, hecho al tenor de esta declaración, presentado en nombre del R.mo Osorio y su Comunidad ante el Señor Vicecancelario». Pidió el R. P. García públicamente satisfacción y amenazó con que de no dársela «haría justificación en forma de que era falso e impostura cuanto se decía, así en la declaración como en el Pedimento, y también haría ver era impostura el que el maestro Villanuño era de genio provocativo, o hubiese provocado en el lance en cuestión; y si no se le daba satisfacción de todo esto recurriría al Tribunal que mejor le conviniere, aunque fuese el Santo de la Inquisición».

Con palmaria oportunidad atajó el Rector de la Universidad la contienda: «mandó que se continuase el Acto con la seriedad y gravedad que acostumbra esta grande Universidad, reservando Su Señoría la providencia correspondiente a la pedida satisfacción para después de concluído el Acto». Terminado éste, el Rector, cumpliendo su palabra, obligó al Colegio de Teólogos a detenerse. Delante de ellos tomó la palabra el P. Osorio y aseguró «había usado en la satisfacción de los mismos términos en que el Señor Inquisidor General, por cuyo precepto obraba, le prevenía la diese». Viendo las repetidas protestas en contra que hacía el Abad de San Vicente, se decidió el Claustro a mediar, y no lo hizo sin fruto. Logró que se mandase «cancelar y borrar los autos y más producidos por parte de la Compañía ante el Señor Cancelario, en que suena provocación hecha por el Maestro Villanuño» y que prometiesen los litigantes «apartarse de cualquier tribunal y recurso jurídico sobre el asunto».

«Por su lado el Claustro de Teólogos fué de dictamen que el Maestro Villanuño ni es genialmente provocativo, ni lo fué en el lance en cuestión; pero atendido lo que dijo, las circunstancias en que lo dijo y las que habían precedido a aquel Acto, no es extraño se juzgase el P. Actuante provocado de su Reverendísima» (1). El P. Oso-

(1) El P. Matías Villanuño, y no Mateo, como le llama Hurter *(Nomenclator* 3, t. V, col. 410), fué maestro general de la Congregación benedictina de Valladolid y profesor jubilado de Teología, según manifiesta en el título de su obra. No creo que fuese Catedrático de Teología de la Universidad de Valladolid, como afirma La Fuente; pues ni él lo significa, ni consta su nombre en las listas de catedráticos universitarios entretejidas con

rio, a su vez, confesó «que el término de provocación que había usado no significaba ni había querido significar en su concepto más que provocación material, por cuanto el Actuante se juzgó provocado, aunque el R. P. Villanuño no le arguyó en términos que fuesen provocación, sino porque del argumento tomó ocasión para el exceso en que incurrió dicho actuante, llevado o poseído del ardor escolástico».

A. Pérez Goyena.

---

tanto esmero por el Sr. Alcocer en la *Historia de la Universidad de Valladolid (Expedientes de provisiones de Cátedras)*. Al decir del Emmo. Reig y Casanova, falleció en 1784 *(Cuestiones Canónicas*, Toledo, s. a. pág. 59); en ese caso sería póstuma su famosa obra *Summa Conciliorum Hispaniae*... Matriti, MDCCLXXXV, dedicada al Cardenal Lorenzana. La fecha de la publicación de la *Summa* está equivocada en Hurter: no salieron a luz los cuatro tomos entre 1581 y 1585, sino en 1585. Otra edición de la obra con el mismo rótulo, no citada por los autores, se hizo en Barcelona, en la imprenta de Pablo Riera, el año MDCCCL. Consta de dos tomos en 4.°, de 490 y 440 páginas, respectivamente, y el texto es a dos columnas.

BIBLIOGRAFIA

De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias, auctore J. Bittremieux, S. Th. et Ph. Doctore... Brugis (Belgii). Car. Beyaert, Ed. Pont. MCMXXVI. (Págs. 320, 26 × 17.)

Todo libro nuevo, si es bueno, siempre despierta interés. Mas si a este interés general se suma la importancia y la actualidad de la materia tratada, el interés se multiplica. Tal es el caso del libro que sobre la Mediación universal de la Santísima Virgen acaba de publicar el Dr. Bittremieux. Si el lector de esta reseña está al corriente de la copiosa literatura que en estos últimos años se ha escrito sobre tan interesante materia, no se maravillará de que el autor de estas líneas preste mayor atención que al libro mismo a la tesis en él desarrollada. Así que, sin distraernos en ciertas menudencias accidentales, que en las recensiones de los libros suelen tomarse en cuenta, dedicaremos toda nuestra atención a lo que en el presente libro es sustancial. Después de tributar los elogios que se merece al ilustre Teólogo de la Universidad de Lovaina, vamos a estudiar cómo plantea el problema de la Mediación universal, cómo analiza y aprecia sus múltiples elementos y cómo demuestra las tesis que sobre ellos formula. Creemos, fundadamente, que esto es lo que principalmente desean y esperan nuestros lectores.

Comencemos, como es razón, exponiendo detenidamente el plan del libro.

Distingue el autor en la Mediación de la Virgen dos aspectos diferentes: la parte que tuvo en la adquisición de las gracias y la que tiene ahora en su repartición. Conforme a estos dos aspectos de la Mediación, divide la obra en dos libros. La idea de la dispensación de las gracias, negativa y positivamente considerada, es la que sirve de base a la división. *Libro I*: la Mediación considerada como distinta del oficio de la dispensación. *Libro II:* la Mediación por razón de la dispensación.

El libro I consta de cinco capítulos. Los cuatro primeros forman una especie de silogismo, cuya mayor se demuestra en el 1.°, y cuya menor, dividida en tres partes, se demuestra en los tres siguientes. En el 1.° se determina con la mayor precisión el concepto de mediación

ontológica y moralmente considerada, que ha de ser como la base de toda la argumentación. Probada la mayor, se enuncia la menor, cuya plena demostración se desarrolla en los tres capítulos que siguen; es a saber: el concepto de mediación se realiza en la Virgen por estas tres razones: *a)* porque cooperó a la salvación de los hombres, dando su libre consentimiento a la Encarnación del Redentor (cap. 2.°); *b)* porque concurrió con sus méritos a la obra de la redención (capítulo 3.°); *c)* porque cooperó con su Hijo a la redención de los hombres con su acerbísima *compasión*. En el capítulo 5.° se demuestra de un modo más sintético por la tradición la Mediación de la Virgen. Dos puntos se estudian preferentemente: la comparación antitética de María con Eva y el uso explícito del título de Medianera.

La Mediación de la Virgen considerada en el libro primero puede llamarse pretérita; en el libro segundo se estudia su Mediación actual, que el autor denomina, con un término genérico, dispensación. Después de plantear en el capítulo 1.° el estado de la cuestión y la significación de los términos, demuestra en los cuatro capítulos siguientes la verdad de la dispensación actual por cuatro géneros de argumentos: por el magisterio ordinario de la Iglesia (cap. 2.°); por la razón teológica (cap. 3.°); por la Escritura (cap. 4.°); por la tradición (cap. 5.°). Resueltas en el capítulo 6.° las dificultades contrarias, estudia en el 7.° la naturaleza íntima de esta dispensación, que no es sino la intercesión actual, considerada como expresión de la voluntad de la Virgen.

Tal es, en sus líneas generales, el plan de la obra magnífica del Dr. Bittremieux: plan, que si da idea del conjunto, no lo da de su riquísimo contenido y de las múltiples cuestiones secundarias que el docto autor va estudiando oportunamente, ya en los artículos en que subdivide los capítulos, ya en numerosos escolios o *excursus*.

Del plan pasemos al contenido.

Una de las cosas que primeramente llaman la atención en el libro es el rigor estricto con que procede el autor, no sólo al plantear la cuestión, sino también, y principalmente, al apreciar y calificar el valor de los argumentos: rigor sano y laudable y absolutamente necesario para desvanecer la mala impresión que dejan ciertas demostraciones deficientes, que más que recomendar desacreditan la solidísima verdad de la Mediación universal.

Con este método rigurosamente científico, distingue el docto teó-

logo dos aspectos enteramente diferentes en la Mediación de María, cada uno de los cuales basta para verificar plenamente su título de Medianera. Y es digno de aplauso el relieve que da al primer aspecto, que muchos dejan como en la sombra, y que él analiza con tanta precisión. El segundo aspecto, en cambio, de la dispensación o Mediación actual, lo reduce muy atinadamente a la intercesión. Los otros modos que algunos proponen son, en efecto, o muy dudosos o simples modalidades de la intercesión. Es para nosotros una satisfacción el que el Dr. Bittremieux haya coincidido plenamente en la apreciación del problema con el criterio de la Comisión Pontificia española. Sólo un punto nos parece ha dejado olvidado, y es la maternidad espiritual de la Virgen, que los teólogos españoles consideraron como alma o expresión sintética o fundamento o nota característica de la Mediación universal.

Casi la misma coincidencia se advierte en la apreciación de los argumentos. Nos atrevemos, con todo, a hacer una ligera observación. En el primer aspecto de la Mediación tres elementos descubre el Dr. Bittremieux: *a)* el consentimiento dado por la Virgen a la Encarnación del Redentor; *b)* sus méritos de *congruo*, y *c)* su asociación a la Pasión de su divino Hijo. De estos tres elementos saca el autor tres argumentos en pro de la Mediación universal: argumentos que él propone como si tuviesen idéntico valor. Creemos que el valor de estos tres argumentos, en cuanto se fundan en la Escritura y en la Tradición, es bastante desigual. El más eficaz, sin duda alguna, es el primero. Menos lo es el tercero, si bien apto también para demostrar, no sólo la verdad, sino también la definibilidad de la Mediación. En cambio, el segundo, aunque suficientemente eficaz para probar la verdad de la Mediación, lo juzgamos enteramente ineficaz para demostrar su definibilidad. Para convencerse, basta ver en la demostración del Dr. Bittremieux la ausencia completa, no sólo de testimonios bíblicos, sino también de testimonios de los Padres más antiguos.

Quizás esta divergencia se explique por el objeto que se propone el Dr. Bittremieux, diferente del que se propusieron los teólogos españoles, y también por la índole del presente libro. El del ilustre profesor de Lovaina es, ante todo, un libro de Teología, y de Teología escolástica. Admite él, y demuestra, no sólo la verdad de la Mediación, sino también su próxima definibilidad. Pero en el decurso de la demostración, quizás no siempre determina suficientemente,

a lo menos para la mayoría de sus lectores, si trata de mostrar simplemente la verdad, o bien además la definibilidad. Como pone tanto empeño en distinguir los argumentos ciertos de los simplemente probables, acaso hubiera sido oportuno poner idéntico empeño en distinguir los que demuestran sólo la verdad, como es el que se toma de los méritos de la Virgen, de los que demuestran además la definibilidad. Quizás haya juzgado el autor que este empeño, absolutamente necesario en el estudio de una Comisión Pontificia, no lo era tanto en una obra de Teología.

Esta misma índole teológica del libro explica otras muchas cosas. En la Mediación pueden distinguirse dos cosas: el hecho mismo o existencia, y el modo o esencia íntima. El autor se propone las dos cosas a la vez: no sólo demostrar el hecho, sino además analizar profundamente su esencia. En el libro prevalece más bien lo segundo. De ahí la preponderancia del elemento racional y algunas omisiones de testimonios positivos. Pero si esas ligeras omisiones pueden fácilmente subsanarse acudiendo a otros tratados, en cambio no se hallarán fácilmente en otros libros las profundas disquisiciones del Dr. Bittremieux sobre la esencia íntima de la Mediación universal. Y éste consideramos como el mayor mérito del libro y que le da verdadera originalidad.

Con gusto estudiaríamos ahora cada una de las aserciones y argumentos del sabio profesor de Lovaina; pero... tendríamos que escribir otro libro más voluminoso que el que reseñamos. Un punto solamente queremos analizar y aun discutir.

Hemos visto con gran satisfacción que el Dr. Bittremieux desenvuelve admirablemente el argumento escriturístico tomado del *Proto-Evangelio*. Varias veces hemos escrito sobre este argumento, que consideramos de capital importancia para establecer sólidamente la definibilidad de la Mediación universal. Y mientras alguno ha calificado nuestra demostración de argumentación probable (quizás porque no hemos sabido desarrollarla convenientemente), vemos, en cambio, que el Teólogo de Lovaina le da mayor fuerza o extensión de la que nosotros le dábamos. Creíamos que del *Proto-Evangelio* sólo se demostraba el primer aspecto (pretérito) de la Mediación, y el doctor Bittremieux cree, y lo sostiene con mucha insistencia, que por él se prueba también, mejor dicho, que en él se afirma (si bien implícitamente) el segundo aspecto o estadio de la Mediación, esto es, su in-

tervención actual. Insiste él mucho en que la asociación de la Virgen a su divino Hijo es *en la obra entera de nuestra salud;* y como esta obra, íntegramente considerada, abarca también la dispensación de las gracias, de ahí que el *Proto-Evangelio* hable también de la Mediación actual de la Virgen. Confesamos con gusto que la argumentación del autor nos ha hecho dejar, en parte, nuestra anterior posición exclusiva. En parte, decimos. Vamos a exponer nuestra dificultad, quizás algo sutil, pero creemos que sustancial. No todos los argumentos que se fundan en la Escritura son propiamente argumentos escriturísticos. Lo son los que se limitan a consignar lo que se *afirma* en la Escritura; no lo son (sino simplemente argumentos teológicos) los que de lo que afirma la Escritura *deducen* una verdad conexa. En otras palabras, lo son los que proceden por vía de simple *exposición* o análisis; no lo son los que proceden por vía de *deducción.* Ahora bien; la *exposición* del texto bíblico, para que el argumento sea escriturístico, ha de ser *formal*; no basta que sea *real.* En el caso presente, hay que analizar lo que *afirma* el *Proto-Evangelio* sobre la asociación de la Virgen a la obra del Redentor; no basta analizar *lo que es* esta obra *en sí misma* por lo que sabemos por otros conductos. En el *Proto-Evangelio* se expresa la obra del Redentor como una lucha, como la reparación de la ruina producida por la serpiente. A esta obra, en toda su integridad, está asociada María. Y en este sentido damos al argumento del *Proto-Evangelio* mayor alcance del que le dábamos anteriormente. Pero sabemos por San Pablo (Rom., 5, 15-17) que el mal acarreado por Adán fué sobrepujado por el bien producido por Jesu-Cristo. Por tanto, la obra de Jesu-Cristo fué algo más que una victoria sobre el pecado. Ha de haber, consiguientemente, en la nueva economía gracias que tengan, por decirlo así, valor positivo y representación propia, que no sean simple reparación del mal. Ahora bien; estas gracias quedan fuera del horizonte del *Proto-Evangelio;* nada, pues, se dice de la intervención de la Virgen en la dispensación de tales gracias. A este orden pertenecen, por ejemplo, las gracias extraordinarias de los estados místicos, que no son mera reparación del mal, sino que tienen valor propio y positivo. Estas gracias se *deducen,* sí, de lo que dice el *Proto-Evangelio,* pero no se afirman, ni implícitamente siquiera, en él. O, si se quiere, están en él virtualmente, no formalmente, como se requiere para que la argumentación sea escriturística, esto

es, para que de la tal argumentación se siga la definibilidad de la verdad contenida.

Concluímos recomendando de nuevo el docto libro del ilustre profesor de Lovaina, pues se lo merece plenamente la extensión e integridad con que estudia la Mediación, la precisión y rigor con que procede en las afirmaciones y demostraciones, la exactitud escolástica de su método, la profundidad de sus disquisiciones, la plena ortodoxia de su doctrina, la claridad, la serenidad, la suave unción de que está impregnado. Libros como el del Dr. Bittremieux son un feliz prenuncio de la suspirada definición dogmática de la Mediación universal.

José M. Bover.

Compendium Liturgiae sacrae in Missae celebratione et Officii recitatione, auctore Jos. Aertnys, C. SS. R. Editio IX.

Acaba de publicarse en el presente año de 1927 la IX edición de este excelente Compendio de Liturgia, cuya VIII edición había salido en 1914. Por muerte de su autor, se ha encargado de la nueva edición su hermano en religión el R. P. J. M. Pluym, C. SS. R., y la ha dado a luz con gran acierto.

No se puede decir que sea una obra completa de rúbricas, pues no trata de lo referente al Ritual Romano ni de la Misa y Oficio cantados. Pero en la materia que abarca, y dado su reducido volumen de 196 páginas, es una obra notable por el orden, la claridad y precisión de la doctrina, y, por lo tanto, muy útil y recomendable al clero.

Consta de tres partes. En la primera se exponen los ritos de la Misa, o sea todas las cosas que en ella se practican y las oraciones que se recitan. En la segunda se explican las rúbricas generales del Misal y todas las variedades de Misas en él contenidas. Por fin, en la tercera trata de las rúbricas generales del Breviario. Siguen dos índices, alfabético y sinóptico.

A fuer de imparciales, añadiremos que hemos notado alguna ligera inexactitud al principio del c. II, n. 24, que empieza así: «Necesse est ut sacerdos confessionem sacramentalem, quando opus est, praemiserit, et saltem Matutinum cum Laudibus absolverit.» No creemos que el autor afirme ser necesario esto segundo, por lo menos como lo es lo primero.

Daniel Solá.

Obras recibidas en la Redacción.

AERTYNS, Jos., *C. SS. R., Compendium Liturgiae.*—Editio nona. (192) 4.° Taurini, Officina Libr. Marietti, 1927.—Lir. 11.

—*Colección completa de estampas de la serie Alfa, 105 modelos.* 3 pesetas.—Barcelona. Luis Gili, Editor, Córcega, 415.

HERRÁNZ Y ESTABLÉS, ANSELMO, *Los dolores de la Santísima Virgen María.* (166) 8.° 1926.—2,50 pesetas. Barcelona. Luis Gili, Editor, Córcega, 415.

LEJEUNE, P., *La lengua. Sus pecados y excesos.* Traducción de la cuarta edición francesa por el P. Vicente Menéndez Arbesú. (126) 8.° 1927.—2 pesetas. Barcelona. Luis Gili, Editor, Córcega, 415.

LIZARRALDE, JOSÉ A., DE *O. F. M. Semblanza Religiosa de la provincia de Guipúzcoa.* Vol. I.—*Andra Mari.* (234 y LXXII láminas). 8.° Bilbao, Imp. C. Dochao de Urigüen, 1926.

LOTTINI, IOANNES. *Divi Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum. Summa Theologica.* Pars secunda. (590) 4.° Taurini Officina Libr. Marietti, 1927.—Lir. 25.

REIXACH, ANTONIO, *Gramática latina completa.* Tercera edición. (360) 4.° 1926.—6 pesetas. Barcelona. Luis Gili, Editor, Córcega, 415.

SENBURG, WALDEMAR, *Die Bayerischen Biblioteken.* Mit 37 Abbildungen. (172) 4.° München, Bayerland-Verlag, 1926.

SPRENGERS, V. A., *Conferentiae.* Officina Libr. Marietti, 1927.—Lir. 15.

RAZON Y FE, Plaza de Santo Domingo, 14, Madrid.

(Últimas publicaciones.)

BOVER, JOSÉ M.ª, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.* Ilustrada con 80 láminas en colores de W. Hole. Edición corriente, pesetas 20; edición de lujo, pesetas 50.

CASTRO CALPE, ANTONIO, *S. J.*, Doctor en Medicina, *Deontología médica en las tendencias sexuales de los célibes.* (Obra destinada exclusivamente a médicos, sociólogos y moralistas), 4.° (XVI y 176 páginas), 5 pesetas.

FERRERES, JUAN B., *Los esponsales y el matrimonio, según la disciplina del Código Canónico.* Séptima edición, 8,50 pesetas.

UBIERNA, AURELIO, *S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas. Los Grandes Maestros de la Doctrina Cristiana. Tomo II. *San Cirilo de Jerusalén.* 4.° (352), 5,50 pesetas.

PALAU, GABRIEL, *S. J., La mujer de acción social católica.* Segunda edición, 4 pesetas.

EDITORIAL "RAZON Y FE"

Plaza de Santo Domingo, 14.—Apartado 8001.—Madrid.

EVANGELIORUM CONCORDIA

seu «Quatuor D. N. Jesu Christi evangelia in narrationem unam redacta et ordine temporis disposita».

A P. IOSEPH M. BOVER, S. J.

Un tomo en 16.° de 322 páginas.

Presenta los Evangelios ordenados en cuerpo, sin confusa mezcla, con la mayor exactitud cronológica posible.

PRECIOS *Edición en papel fino*, encuadernada en tela, ptas. 5,50.
Edición más sencilla, encuadernada en media tela, ptas. 4,50.

Obras del R. P. Juan B. Ferreres, S. J.

De Vasectomia Duplici.—Un volumen en 8.° de 148 páginas. Estudio de suma conveniencia para las clases de Moral y Derecho canónico.—En rústica, ptas. 1,50; en tela, ptas. 2,50.

El Breviario y las Rúbricas.—Tomo I, en 8.°, de 300 páginas.—Tomo II, en 8.°, de 281 páginas.—Estudio histórico de las reformas del Breviario, y amplia y clarísima explicación de las nuevas Rúbricas.
Precio: En rústica, ptas. 2,50; en tela, ptas. 3,50.

La Curia Romana.—Su origen y modificación, y exposición doctrinal de la disciplina establecida por la constitución de Pío X «Sapienti Consilio». Un volumen en 8.° de 576 páginas.—En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 6,50.

La enseñanza del Catecismo.—Comentario canónico-moral sobre la encíclica «Acerbo nimis», utilísimo a los Párrocos y Catequistas. Un volumen en 8.° de 122 páginas.—En rústica, ptas. 1; en tela, ptas. 2.

La muerte real y la muerte aparente.—Un volumen en 8.° de 294 páginas. Estudio fisiológico teológico, importantísimo para no confundir los fenómenos de la muerte aparente con los de la muerte real.—En tela, ptas. 3,50.

La nueva Bula de Cruzada y sus extraordinarios privilegios, según la concesión de Benedicto XV.—En rústica, ptas. 0,50.

Las campanas.—Tratado histórico, litúrgico, jurídico y científico. Un volumen en 8.° de 176 páginas.—En rústica, ptas. 1,50; en tela, ptas. 3,50.

Las religiosas según la disciplina vigente, quinta edición, conforme al Código, notablemente aumentada. Comentarios canónico-morales. Exposición completísima de las modificaciones establecidas.—Un volumen en 8.° de 472 páginas. En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 7.

Los oratorios y el altar portátil, según la vigente disciplina concordada, con el novísimo Sumario de Oratorios concedido en la Cruzada. Comentario histórico-canónico-litúrgico. Segunda edición corregida y aumentada. Opúsculo en 8.° de 196 páginas.—Trata clara, breve, sólida y completamente, según la novísima disciplina, todo lo relativo a la concesión de Oratorios, modo de obtenerla, ampliaciones, lugar y forma de la erección, visita del Oratorio, qué días puede celebrarse en ellos y por quiénes, quiénes pueden en ellos oír Misa, funciones permitidas o prohibidas, bendición, execración y reconciliación de los mismos, privilegios que otorga la nueva Cruzada con el Sumario de Oratorios, etc.—En rústica, ptas. 1; en tela, 2,50.

Misas Manuales.—Según el Código canónico.—Cuarta edición. Primera después del Código.—En rústica, ptas. 3; en tela, ptas. 4,50.

FOMENTO SOCIAL

(ESTUDIOS Y ACCIÓN SOCIAL CATÓLICA)

JUVENTUDES CATÓLICAS:

JUVENTUDES CATÓLICAS ESPAÑOLAS

Obra nueva que acaba de salir a la luz con motivo del Congreso de Juventudes últimamente celebrado en Madrid. Su actualidad le hace de imprescindible necesidad tanto para los que desean conocer el momento actual de la Juventud Católica de España como para los Directores de Congregaciones y Consiliarios de asociaciones juveniles.

Precio: 4 pesetas.—Pedidos a Madrid (Alberto Aguilera, 25, o Editorial Voluntad, Alcalá, 28).

LA MUJER DE ACCIÓN CATÓLICA

Por el R. P. GABRIEL PALAU, S. J.

Acaba de salir la *segunda edición* de esta obra, pequeña en apariencia, pero de indiscutible utilidad, especialmente para todas y cada una de las numerosas señoras y señoritas que dedican sus valiosas energías e influencia social, con celo de verdaderos apóstoles, a la regeneración cristiana de la actual sociedad.

El estilo empleado por el Autor recuerda el de la «Imitación de Cristo», sentencioso y cortado, de suerte que no parecería fuera de propósito designarlo con el nombre de «El Kempis social de la Mujer de Acción Católica».

PRECIOS. { **Encuadernado en tela, pesetas CUATRO**
En badana fina, pesetas SEIS
En finísima piel de ante, pesetas SIETE

Diríjanse los pedidos a la

Administración de «RAZON Y FE»

Plaza de Santo Domingo, 14, bajo.—MADRID